



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CICLO XXIII

TESI DI DOTTORATO

COMPRENDERE E ESSERE:
LO SVILUPPO DELLA QUESTIONE ERMENEUTICA
NEL PENSIERO DI BERNARD LONERGAN

S.S.D. M-FIL/01

Coordinatore: Prof. Ferdinando Luigi Marcolungo

Tutor: Prof. Ferdinando Luigi Marcolungo

Dottoranda: Dott. ssa Chiara De Santis

Non parlo delle cose,
ma di quello che sono diventato attraverso di esse.

Rainer Maria Rilke, *Il diario fiorentino*

Ogni esistenza interpreta e conferisce senso all'accadere; ogni interpretazione configura e modifica l'esistenza: ogni soggetto esperisce l'esistenza secondo la modalità dell'essere interpretato. In tale prospettiva, l'interpretazione non è più un'attività separata e complementare di un soggetto diviso tra attività e conoscenza, bensì appare come il tratto distintivo del suo essere al mondo, la *cifra* della sua esistenza.

Marco Vozza, *Esistenza e interpretazione*

Notizie biografiche

1904 - 17 dicembre	nasce a Buckingham nel Québec (Canada).
1918-1922	frequenta gli studi al Loyola College di Montreal.
1922 - 29 luglio	entra in noviziato presso i Gesuiti a Guelph, in Ontario.
1926-1930	consegue gli studi di filosofia all'Heythrop College in Inghilterra; apprende gli studi delle lingue antiche, greco e latino, presso l'Università di Londra.
1930-1933	insegna presso il Loyola College di Montreal.
1933-1937	consegue gli studi di teologia all'Università Gregoriana di Roma.
1936 - 25 luglio	viene ordinato sacerdote a Roma.
1937-1938	terzo anno di probazione ad Amiens, in Francia.
1938-1940	consegue il dottorato in teologia all'Università Gregoriana di Roma;
1940-1947	insegna teologia a L'Immaculée Conception di Montreal.
1946-1949	pubblicazione nella rivista «Theological Studies» della serie di articoli sul <i>Verbum</i> nel pensiero di san Tommaso.
1947-1953	insegna teologia al Regis College di Toronto; in questi anni inizia l'elaborazione di <i>Insight</i> .
1953-1965	insegna teologia dogmatica e sistematica all'Università Gregoriana di Roma.
1957	pubblicazione di <i>Insight: a Study of Human Understanding</i> ;

1965	ritorna in Canada per motivi di salute.
1965-1975	<i>Research Professor</i> al Regis College.
1967	pubblicazione di <i>Verbum: Word and Idea in Aquinas</i> [a cura di David B. Burrell].
1969-1974	membro della I Commissione Teologica Internazionale voluta da Paolo VI.
1970	riceve la massima onorificenza del Canada: <i>Companion of Order of Canada</i> .
1971	Sorge il <i>Lonergan Research Institute</i> al Regis College di Toronto.
1971-1972	<i>Stillman Professor</i> alla Harvard University.
1972	pubblicazione di <i>Method in Theology</i> ; riceve il premio John Courtney Murray della Catholic Theological Society of America.
1975	<i>Fellow</i> della British Academy.
1975-1983	<i>Visiting Distinguished Professor</i> al Boston College, insegna macroeconomia.
1983 - marzo	ricoverato per gravi problemi di salute nell'infermeria di Pickering.
1984 - 26 novembre	muore a Pickering, Ontario, Canada.

Sigle e abbreviazioni principali delle opere di Lonergan

CWL = *Collected Works of Lonergan*, 1-22, by Frederick E. Crowe - Robert Doran.
OBL = *Opere di Bernard Lonergan*, 1-22, a cura di Saturnino Muratore - Natalino Spaccapelo.

Di seguito le abbreviazioni dei volumi citati più di frequente, per i quali mi limiterò a indicare il titolo abbreviato, seguito, ove presente, dall'indicazione del volume all'interno delle due collane delle *Opere*:

<i>A Second Collection</i>	<i>A Second Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.J., by William Ryan - Bernard Tyrrell, Darton, Longman & Todd, London 1974.</i>
<i>A Third Collection</i>	<i>A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.J., by Frederick E. Crowe, Geoffrey Chapman - Paulist Press, London - New York 1985.</i>
<i>Collection,</i> CWL 4	<i>Collection. Papers by Bernard Lonergan, CWL 4, by Frederick E. Crowe - Robert M. Doran, University of Toronto Press, Toronto 1988².</i>
<i>Grace and Freedom,</i> CWL 1	<i>Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas, CWL 1, by Frederick E. Crowe - Robert M. Doran, University of Toronto Press, Toronto 2000.</i>
<i>Insight,</i> CWL 3	<i>Insight. A Study of Human Understanding, CWL 3, by Frederick E. Crowe - Robert Doran, University of Toronto Press, Toronto 1992.</i>
[<i>Insight,</i> OBL 3]	<i>Insight. Uno studio del comprendere umano, OBL 3, trad. it. a cura di Saturnino Muratore - Natalino Spaccapelo, Città Nuova, Roma 2007.</i>
<i>Method in Theology</i>	<i>Method in Theology, Darton, Longman & Todd -</i>

	Herder & Herder, London - New York 1971; Toronto 1999 ⁴ [University of Toronto Press].
[<i>Il Metodo in Teologia</i> , OBL 12]	<i>Il Metodo in Teologia</i> , OBL 12, a cura di Saturnino Muratore - Natalino Spaccapelo, Città Nuova, Roma 2001.
<i>Philosophical and Theological Papers 1958-1964</i> , CWL 6	<i>Philosophical and Theological Papers 1958-1964</i> , CWL 6, by Robert C. Croken - Frederick E. Crowe - Robert M. Doran, University of Toronto Press, Toronto 1996.
<i>Philosophical and Theological Papers 1965-1980</i> , CWL 17	<i>Philosophical and Theological Papers 1965-1980</i> , CWL 17, by Robert C. Croken - Robert M. Doran, University of Toronto Press, Toronto 2004.
<i>Phenomenology and Logic</i> , CWL 18	<i>Phenomenology and Logic. The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism (1957)</i> , CWL 18, by Philip McShane, University of Toronto Press, Toronto 2001.
<i>Shorter Papers</i> , CWL 20	<i>Shorter Papers</i> , CWL 20, by Robert C. Croken - Robert M. Doran - H. Daniel Monsour, University of Toronto Press, Toronto 2007.
<i>Topics in Education</i> , CWL 10	<i>Topics in Education. The Cincinnati Lectures of 1959 on the Philosophy of Education</i> , CWL 10, by Frederick E. Crowe - Robert Doran, University of Toronto Press, Toronto 1993.
[<i>Sull'educazione</i> , OBL 10]	<i>Sull'educazione. Le lezioni di Cincinnati (1959) sulla «Filosofia dell'educazione»</i> , OBL 10, trad. it. a cura di Saturnino Muratore - Natalino Spaccapelo, Città Nuova, Roma 1999.
<i>Understanding and Being</i> , CWL 5	<i>Understanding and Being. The Halifax Lectures on Insight</i> , CWL 5, by Elisabeth Morelli - Mark D. Morelli, University of Toronto Press, Toronto 1990.
[<i>Comprendere e essere</i> , OBL 5]	<i>Comprendere e essere. Le lezioni di Halifax su Insight</i> , OBL 5, trad. it. a cura di Saturnino Muratore - Natalino Spaccapelo, Città Nuova, Roma 1993.
<i>Verbum</i> , CWL 2	<i>Verbum: Word and Idea in Aquinas</i> , CWL 2, by Frederick E. Crowe - Robert M. Doran, University of Toronto Press, Toronto 1997.
[<i>Conoscenza e Interiorità</i> , OBL 2]	<i>Conoscenza e Interiorità. Il Verbum nel pensiero di san Tommaso</i> , OBL 2, trad. it. a cura di Saturnino Muratore - Natalino Spaccapelo, Città Nuova, Roma 2004.

Abstract

The aim of this study is to convey the thrust of Bernard Lonergan's method in terms of a hermeneutics of interiority as cognitive and as existential. But method has not conventionally been conceived of as hermeneutical. It might help to reduce the novelty of this idea if we recall that neither had philosophy commonly been thought to be hermeneutical; nor had hermeneutics been traditionally thought of as anything more than the art of interpretation. The genesis of philosophical hermeneutics is rather similar to the rise of method in Lonergan's perhaps unusual sense.

Besides the hermeneutical nature of basic method, Lonergan's work has also been hermeneutical in the sense of his unique realization of the Leonine program of *vetera novis augere et perficere*.

Finally, philosophy as hermeneutical is not simply the serious reading of classical texts of philosophy; but it is also and integrally the lifting up into fullest possible luminosity of just what is going on when one does this "reading" authentically: What I *do* as a matter of fact when I read, understand, interpret, translate is intimately bound up with what I *am*.

Meeting this issue squarely means crossing over the threshold into the hermeneutics of interiority as cognitive and existential. And that is basic method in Lonergan's sense.

Introduzione

Il presente lavoro di ricerca intende offrire una ricostruzione complessiva della proposta ermeneutica che emerge dall'opera variegata e complessa del filosofo e teologo canadese Bernard Lonergan. Un intento, il mio, già affiorato a dire il vero all'interno del dibattito filosofico negli anni Ottanta e più volte ripreso nelle interpretazioni di studiosi riconducibili ad aree tra loro differenti; un intento, tuttavia, che non si è ancora tradotto, a mio avviso, in una ricostruzione organica che permetta di valutare in concreto la fondatezza e l'articolazione di tale proposta ermeneutica attraverso il confronto con l'opera del filosofo nel suo sviluppo complessivo. La letteratura critica sull'argomento, peraltro, che ormai comprende numerosi articoli e diversi saggi, si è per lo più limitata a considerare un aspetto peculiare o un'opera specifica; anche nel caso di studi più vasti, manca spesso un confronto diretto con il testo lonerganiano.

Sulla base di tali considerazioni si è qui cercato di offrire una ricostruzione della posizione ermeneutica di Lonergan nel suo sviluppo a partire dall'esame delle opere principali, senza tralasciare i numerosi articoli, alcuni dei quali ancora inediti. Si tratta di contributi significativi, che proprio perché scritti nei periodi che intercorrono tra le pubblicazioni più conosciute, permettono di comprendere i diversi stadi dell'argomentazione nel suo complesso. Tale intento ricostruttivo si è così tradotto in una precisa scelta espositiva, che permetta di evidenziare al meglio le implicazioni che la visione complessiva lascia trasparire al suo interno. In tal senso si è scelto di adottare un ordine inverso rispetto a quello puramente cronologico nella scansione dei sei capitoli che compongono il presente lavoro.

Nel primo, di natura introduttiva, si prendono in considerazione le linee principali del pensiero di Lonergan, un pensiero che si presenta come un nuovo *organon* che mira a promuovere non solo una rinnovata metodologia teologica, ma anche, più in generale, un modello in grado di reinterpretare e dare nuova vita alle diverse espressioni del sapere. Con riferimento, in particolare, alla formazione ricevuta, anche alla luce dei rapporti con la scuola maréchaliana, ci si concentra sull'esame del contesto scientifico, storico, antropologico con cui l'autore si confronta. Un ultimo elemento di questa prima e generale introduzione concerne, quindi, l'esposizione del sistema dinamico della coscienza intenzionale, cuore dell'intera formulazione filosofica lonerganiana, nonché elemento imprescindibile per la comprensione dei nodi concettuali sui quali si costruisce anche la sua teoria dell'interpretazione.

L'introduzione della questione ermeneutica, a chiusura del primo capitolo, mette in evidenza i rapporti di tale problematica con il complesso della filosofia lonerganiana, attraverso l'indicazione dei riferimenti alle opere che saranno oggetto d'indagine nello sviluppo del lavoro e, soprattutto, mediante la ricostruzione dell'attuale *status quaestionis* del dibattito intorno a tale tema. L'analisi vera e propria viene affrontata a partire dai capitoli seguenti, in particolare nel secondo e nel terzo, che si riferiscono ai due testi principali, rispettivamente a *Method in Theology* e a *Insight*, con un'inversione dell'ordine cronologico che mira a evidenziare una sorta di percorso a ritroso che, partendo dalle conclusioni, proceda alla ricerca delle radici.

Nel capitolo che viene dedicato all'analisi di *Method in Theology* comincia nel contempo a delinearsi da subito la presenza dell'interiorità come elemento centrale che unifica gli altri: la definizione di un metodo, la sua applicazione attraverso l'elaborazione di specializzazioni funzionali, la ricomprensione della questione ermeneutica all'interno di un quadro di riferimento ben preciso che lega il soggetto, nel suo dinamismo coscienziale, alla realtà che lo circonda, organizzata secondo precise categorie. Tale legame forte tra interiorità e interpretazione, tra soggettività e oggettività emerge con chiarezza attraverso l'articolazione di un discorso che, dopo aver introdotto e definito la categoria di specializzazione funzionale, riconducendo la sua deduzione a precisi livelli del sistema coscienziale, presenta l'ermeneutica come seconda specializzazione e analizza i diversi livelli in cui si articola, secondo Lonergan, lo stesso processo interpretativo. Altri elementi ermeneutici affiorano altresì nelle altre specializzazioni, la cui trattazione permette di esaminare il rapporto tra interpretazione e storia, la funzione del giudizio nel conflitto tra le interpretazioni, l'introduzione di categorie come quelle di prospettiva e di orizzonte.

Nel terzo capitolo, attraverso l'analisi di uno specifico punto di *Insight*, si approfondisce il tema dell'interpretazione mostrando quali siano state le domande e i concetti che hanno permesso l'elaborazione stessa delle specializzazioni funzionali. In particolare il tema trattato in questo capitolo è quello del rapporto problematico tra ermeneutica e verità, risolto attraverso la proposta di un'ermeneutica scientifica o metodica. Anche qui, come si vedrà, emerge il ruolo dell'interiorità attraverso la proposta di categorie come quelle di punto di vista e di una dialettica che si alimenta del confronto tra appropriazione ed espressione della verità: nell'esposizione dei canoni che compongono l'ermeneutica metodica, con la quale si conclude il capitolo, viene infatti ribadita l'idea centrale secondo la quale l'oggettività risiede nella soggettività autentica, perseguibile solo attraverso un adeguato percorso di auto-appropriazione dei propri dinamismi coscienziali da parte del soggetto.

L'impianto concettuale illustrato nei due capitoli dedicati rispettivamente a *Method in Theology* e a *Insight* offre le basi per il quarto capitolo che approfondisce il rapporto ermeneutico tra soggetto e orizzonte. A differenza dei precedenti, infatti, questo capitolo non si limita all'analisi di un testo ma, partendo dagli spunti offerti dalle due opere maggiori e da alcune lezioni, si sofferma sulla considerazione della natura del rapporto tra interprete e oggetto da interpretare, analizzato a partire dallo sfondo sul quale esso si colloca, rappresentato dall'orizzonte all'interno del quale vive il soggetto che intrattiene con esso un rapporto dialettico. Come si vedrà,

la ricostruzione della struttura di questa relazione, nei suoi caratteri e nei suoi possibili sviluppi, permette di verificare la collocazione dell'ermeneutica su un piano intermedio tra il livello della comprensione e quello dell'essere. L'esame della relazione tra soggetto e orizzonte chiarisce, inoltre, anche il rapporto con le altre concezioni filosofiche, quali ad esempio la fenomenologia o l'esistenzialismo, le cui nozioni vengono adottate e adattate da Lonergan.

Appare centrale, in tale prospettiva, il tema del significato, sul quale verte l'analisi del quinto capitolo. Posto come mediatore nello stesso processo di costituzione dell'orizzonte da parte del soggetto, il significato rappresenta, infatti, una categoria fondamentale all'interno della considerazione di ogni ermeneutica, e di quella lonerganiana in particolare, anche alla luce dei numerosi articoli, alcuni dei quali inediti, che a questo tema si riferiscono. Oltre alla dinamica e alla struttura della comprensione, con i suoi elementi e le sue funzioni il capitolo mette in evidenza infatti il rapporto tra gli ambiti di significato e i livelli di sviluppo della coscienza, ribadendo così la tesi di una profonda interconnessione tra ermeneutica e interiorità, vera e propria cifra di tutto il discorso ermeneutico lonerganiano.

Proprio all'interiorità si rivolge l'attenzione nell'ultimo capitolo, il sesto, che conclude il lavoro e porta a compimento quell'itinerario a ritroso attraverso il pensiero di Lonergan che ci si era riproposto con la considerazione dei primi scritti, incentrati sul *verbum mentis* e sul pensiero di san Tommaso. La riflessione sulla parola interiore viene così a chiarire il senso dello sviluppo successivo, intrecciando insieme in modo indissolubile il ruolo dell'argomentazione filosofica e il compito dell'ermeneutica, in particolare. E questo in un cammino ideale che lega il pensiero di Lonergan alle formulazioni di Aristotele, di sant'Agostino e di san Tommaso, attraverso spunti di riflessione e riferimenti continui agli scritti.

Prima di concludere, una precisazione di carattere metodologico, in merito alla citazione delle opere di Lonergan, riportate nel testo talvolta in lingua originale, talaltra in traduzione. Si è scelto in generale di citare dall'edizione più recente in traduzione italiana, laddove questa fosse presente, indicando tra parentesi quadre quei termini inglesi che nel passaggio all'italiano rischiavano di perdere sfaccettature importanti. Nel caso, poi, di errori evidenti di traduzione o di testi non ancora tradotti si è scelto di mantenere invece la citazione in lingua originale. Il rimando all'originale è comunque riportato in nota tra parentesi quadre. Per quel che concerne le opere alle quali si fa riferimento più di frequente, così come per le sigle dell'edizione complessiva delle opere di Lonergan in lingua inglese e in lingua italiana, si rinvia all'elenco delle abbreviazioni con cui si apre il lavoro. Infine, per non appesantire ulteriormente il testo delle note, il nome di Lonergan viene ripetuto solo quando la citazione sia tratta da un articolo o da un saggio non pubblicato nelle due edizioni collettanee delle sue opere.

Capitolo Primo
PENSARE ALL'ALTEZZA DEI TEMPI:
LA COSTRUZIONE DI UN NUOVO ORGANON

1. INQUADRAMENTO GENERALE DEL PENSIERO

1.1. La formazione filosofica

L'intera vicenda biografica e intellettuale del filosofo e teologo canadese Bernard Lonergan si colloca in una posizione intermedia tra due mondi sia dal punto di vista geografico: il vecchio mondo dell'Europa e il nuovo mondo dell'America del Nord; sia da quello storico culturale: il mondo della cultura classica, da una parte, e quello moderno con le sue innovazioni dall'altra.

Di origini irlandesi, nato in Canada nel 1904, in mezzo a due mondi linguistici, nel corso della sua vita Lonergan ha conosciuto e si è confrontato personalmente con culture diverse e con la vita in Paesi diversi ¹, «sperimentando direttamente il rapporto tra idee, costumi, contesti culturali differenti» ². Per la sua formazione è stato sicuramente fondamentale l'ingresso nella Compagnia di Gesù, avvenuto nel 1922, al punto che lui stesso scriverà: «So con assoluta chiarezza che non possiedo nulla che io non abbia ricevuto, che di filosofia non so nulla che io non abbia ricevuto dalla Compagnia [di Gesù]» ³. Nel corso dei primi studi filosofici, di stampo scolastico e di scuola suareziana, Lonergan comincia a maturare quegli

¹ Brevemente si ricorda che Bernard Joseph Francis Lonergan dopo le scuole primarie frequentate a Buckingham e la High School nel Collegio gesuitico di Montreal, trascorre gli anni del noviziato a Guelph in Ontario e, successivamente, prosegue gli studi filosofici nel Collegio di Heythrop, vicino Oxford. Terminati gli studi filosofici in Inghilterra si reca prima a Montreal, presso il Loyola College, per il periodo del Magistero, quindi a Roma, all'Università Gregoriana, dove porta avanti gli studi teologici e il dottorato e dove rimane come docente di teologia dogmatica fino al 1965. A causa di alcuni problemi di salute nel 1965 rientra in Canada e, dal 1975 al 1983, vive presso il Boston College (Massachusetts) con diversi spostamenti per tenere corsi e lezioni sia negli Stati Uniti che in Canada dove rientra definitivamente nel 1984, anno della morte. Cfr. Frederick E. CROWE, *Lonergan*, Chapman, London 1992; trad. it. *Bernard J.F. Lonergan: progresso e tappe del suo pensiero*, a cura di Natalino Spaccapelo - Saturnino Muratore, Città Nuova, Roma 1995; Pasquale GIUSTINIANI, *Bernard Lonergan*, collana *Novecento Teologico*, Morcelliana, Brescia 2001.

² Pierpaolo TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione. Il contributo di Bernard Lonergan ad una "filosofia" della formazione*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. XIV.

³ LONERGAN, *Lettera al superiore provinciale Henry Keane*, 22 gennaio 1935, p. 8, in CROWE, *Lonergan*, p. 20.

interessi per la metodologia e per il rinnovamento della filosofia e della teologia che non lo abbandoneranno più nel corso della sua intera ricerca; accanto a questi due interessi cresce, inoltre, nel filosofo, l'attenzione per i temi legati alla comprensione umana e al processo della conoscenza ⁴.

Tali temi compaiono già in uno dei primi saggi, *The Form of Mathematical Inference* ⁵, in cui il filosofo riduce l'importanza del ruolo degli universali per il processo di conoscenza e mette in luce il rifiuto del puro concettualismo per sottolineare piuttosto il collegamento stretto tra immagine e intellesione ⁶, tema questo che verrà sviluppato soprattutto nei successivi studi sulla comprensione umana. In un altro articolo ancora, *True Judgment and Science* ⁷, Lonergan si confronta con il pensiero di John Henry Newman ⁸ a proposito del senso illativo, opponendo al metodo sillogistico, proprio del pensare razionalistico, «il criterio alternativo della mente stessa il cui modo di operare non può essere ridotto all'inferenza logica» ⁹.

Sebbene l'influenza di Newman sia molto forte è, però, soprattutto l'interesse per il pensiero di Platone, approfondito attraverso l'interpretazione data da John Alexander Stewart in *Plato's Doctrine of Ideas* ¹⁰, che permetterà a Lonergan di comprendere l'importanza della comprensione, come lui stesso suggerirà anni dopo durante un dibattito al Boston College:

Aristotle and Thomas held that you abstracted from phantasm the *eidos*, the *species*, the *idea*. And my first clue into the idea was when I was reading a book by an Oxford don by the name of J.A. Stewart [...] on Plato's doctrine of ideas. And he explained the doctrine of ideas by contending that for Plato an idea was something like the Cartesian formula for a circle, i.e. $(x^2 + y^2) = r^2$, and that exemplified the act of understanding for me. And the idea was getting what's behind the formula for the circle. So you have to have something in between the concept and the datum or phantasm. That is the sort of thing that you can't hold and be a naïve realist ¹¹.

⁴ L'interesse per il tema del comprendere è all'inizio limitato agli studi sul funzionamento della mente, successivamente l'attenzione del filosofo si rivolgerà al più ampio contesto riguardante la coscienza del soggetto.

⁵ LONERGAN, *The Form of Mathematical Inference*, «Blandyke Papers», 283 (1928), pp. 126-137; poi pubblicato in *Shorter Papers*, CWL 20, pp. 3-12.

⁶ Questo atto di capire attraverso l'immagine presentata dal senso verrà in seguito definito da Lonergan *insight into phantasm*: cfr. *Insight*, OBL 3, pp. 252-263. Vedi anche TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 58 e CROWE, *Lonergan*, p. 34.

⁷ LONERGAN, *True Judgment and Science*, «Blandyke Papers», 291 (1929), pp. 195-216; poi pubblicato in *Shorter Papers*, CWL 20, pp. 34-44.

⁸ John Henry Newman (Londra 1801 - Edgbaston, Birmingham 1890), ecclesiastico e teologo inglese. Anglicano di nascita, attraverso il movimento di Oxford propose una riforma dall'interno dell'anglicanesimo. Convertitosi al cattolicesimo nel 1845, come teologo approfondì la questione dell'ermeneutica della fede e il problema della teoria della conoscenza. Le nozioni di senso illativo, di assenso condizionato, di assenso nozionale e reale hanno avuto certamente un'influenza determinante sulla filosofia di Lonergan. Vedi John H. NEWMANN, *A Grammar of Assent*, 1870; ed. it. *La Grammatica dell'Assenso*, a cura di Giulio Colombi - Elio Guerriero, trad. di Ugo Tolomei, Jaca Book-Morcelliana, Milano-Brescia 1980.

⁹ TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 58.

¹⁰ John Alexander STEWART, *Plato's Doctrine of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1909.

¹¹ LONERGAN, Transcript of Lonergan's *Docta Ignorantia* session at Lonergan Workshop, Boston College, 19 giugno 1979, in William A. MATHEWS, *Lonergan's Quest. A Study of Desire in the Authoring of Insight*, University of Toronto Press, Toronto 2005, p. 56.

Altro riferimento importante per la formazione del pensiero del giovane gesuita sarà la lettura del testo di Christopher Henry Dawson, *The Age of the Gods*¹², che pone le basi per la modifica della nozione di cultura, come sottolineerà in seguito: «[*The Age of the Gods*] mi introdusse alla nozione antropologica di cultura e questo mi spinse ad iniziare a correggere l'idea che ne avevo che era stata fino a quel momento normativa o classicista»¹³.

Decisivo sarà, infine, lo studio del pensiero e dell'opera di san Tommaso che non si colloca nei primi anni della formazione filosofica di Lonergan ma sopraggiunge solo successivamente, in occasione degli studi per il dottorato in teologia, come ricorda Giovanni Sala:

Contrariamente a un'opinione diffusa tra gli studiosi, l'inizio del pensiero filosofico di Lonergan va visto sì nella filosofia scolastica (la "neoscolastica") allora comunemente insegnata negli scolastici della Compagnia di Gesù, ma non specificatamente in san Tommaso. Lonergan stesso nel 1974 ebbe a dire di sé che il suo interesse per san Tommaso venne piuttosto tardi¹⁴.

L'incontro con l'Aquinate segna tutta la produzione intellettuale di Lonergan e costituisce, come sottolinea John McDermott, «la base metafisica indispensabile per entrare in dialogo con i grandi pensatori del passato e per rispondere ai problemi di natura filosofica posti dalla scienza»¹⁵.

Lo sfondo a questi interessi principali è fornito dalla temperie culturale all'interno della quale Lonergan ha portato avanti il suo percorso intellettuale, caratterizzato dalle polemiche filosofiche e teologiche sviluppatesi all'interno della Scuola, specie per quanto riguarda la discussione circa il superamento del concettualismo di Francisco Suárez. Il pensiero del filosofo canadese risente inoltre da una parte del retroterra filosofico canadese caratterizzato, oltre che da una certa ripresa dell'idealismo tedesco, dall'attenzione per il pragmatismo, la filosofia del linguaggio, la filosofia analitica, dall'altra delle

tendenze tipiche della filosofia di lingua inglese d'inizio Novecento, che in parte riprendeva l'empirismo di John Locke e di David Hume, in parte si apriva a una metafisica sperimentale, aperta alla libertà e all'emergenza del nuovo [...], in parte metteva a tema – sotto l'influenza di Russell e Frege – il problema del linguaggio¹⁶.

¹² Christopher Henry DAWSON, *The Age of the Gods. A Study in the Origins of Culture in prehistoric Europe and the Ancient East*, Sheed & Ward, London 1934.

¹³ Citazione riportata senza estremi in CROWE, *Lonergan*, p. 39 e in TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 59.

¹⁴ Giovanni B. SALA, voce *Bernard Lonergan*, in Gaspare MURA - Giorgio PENZO (a cura di), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, vol. II: *La ripresa della filosofia scolastica*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 843-863, p. 844 [data l'esistenza di un altro saggio dello stesso Autore con lo stesso titolo, da qui in seguito si indicherà questo articolo con il titolo seguito dall'anno di pubblicazione dell'edizione italiana dell'opera]. Vedi anche Stephen W. ARNDT, *Bernard Lonergan*, in Emerich CORETH [et al.] (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des XIX und XX Jahrhunderts*, Band 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1988, pp. 753-770.

¹⁵ John MC DERMOTT, *Bernard Lonergan*, in Rino FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia*, vol. III: *Da Vitus Pichler a Henry de Lubac, Dehoniane*, Roma - Bologna 1996, pp. 843, p. 751.

¹⁶ GIUSTINIANI, *Bernard Lonergan*, pp. 10-11.

Tutti questi elementi confluiranno nella piattaforma epistemologica e metodologica lonerganiana che, a partire dall'intento di una rifondazione dell'intero sapere teologico su basi aggiornate e rinnovate grazie al dialogo tra concezioni classiche e innovazioni moderne, si è continuamente arricchita degli apporti dei numerosi interessi coltivati dal filosofo e dall'uomo Lonergan nel corso della sua intera vita: lo studio della matematica e delle scienze naturali, l'elaborazione di teorie economiche, l'approfondimento della psicanalisi e della psicologia, con particolare riferimento a Piaget, la riflessione sulle scienze pedagogico-sociali, sulla storia e la filosofia della storia, Toynbee in particolare.

Non è, del resto, un caso che Frederick Crowe, parlando dell'opera di Lonergan, l'abbia definita «an *organon* for our Time»¹⁷, riferendosi con ciò all'intenzione del filosofo di giungere a elaborare una sorta di programma strategico in grado di promuovere «la costruzione di un mondo umano sempre più fatto di intelligenza e di ragione, che sono i creatori dei significati veri, e di responsabilità e libertà, che sono i produttori di valori autentici»¹⁸.

1.2. I rapporti con la scuola maréchaliana¹⁹

Per avere una visione completa del contesto all'interno del quale Lonergan riceve la sua formazione è importante fare un breve riferimento al suo rapporto con la filosofia di Joseph Maréchal e della sua scuola²⁰. Sono diversi gli studiosi che riconducono la filosofia lonerganiana alla corrente del tomismo trascendentale elaborato da Maréchal ma, anche se questa collocazione può essere accettata, si devono individuare, a mio avviso, dei limiti ben precisi.

Prima di tutto è opportuno ricordare che non è possibile considerare Lonergan un neotomista nel senso più classico del termine, sia per il metodo adottato nello studio del pensiero dell'Aquinate, basato principalmente sul confronto diretto con i testi del filosofo medievale piuttosto che con i dibattiti interni alla scuola; sia per quanto concerne la considerazione della filosofia di san Tommaso come via per rinnovare la filosofia moderna attraverso l'apporto del pensiero classico²¹.

¹⁷ Frederick E. CROWE, *Method in Theology: an Organon for Our Time*, Marquette University Press, Milwaukee 1980.

¹⁸ Natalino SPACCAPELO, *L'opera di Bernard Lonergan e la costruzione di un Novum Organum*, in Pierpaolo TRIANI (a cura di), *Sperimentare, conoscere, decidere. Riflessioni sull'educare a partire da Bernard Lonergan*, Editrice Berti, Piacenza 2001, pp. 19-56, p. 20.

¹⁹ Su questo argomento vedi in particolare il saggio di Giovanni B. SALA, *Coscienza e intenzionalità in Bernard Lonergan*, in Virgilio MELCHIORRE (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 49-99; cfr. anche Pierrot LAMBERT - Charlotte TANSEY - Cathleen Mary GOING (eds.), *Caring about Meaning. Patterns in the Life of Bernard Lonergan*, Thomas More Institute, Montreal 1982; Michael VERTIN, *Maréchal, Lonergan and the Phenomenology of Knowing*, in Matthew L. LAMB (ed.), *Creativity and Method. Essays in Honor of B. Lonergan*, Marquette University Press, Milwaukee 1981.

²⁰ Tra gli esponenti della Maréchal-Schule, formatasi nella Facoltà di Filosofia dei gesuiti a Pullach, presso Monaco, ricordiamo Emerich Coreth, Karl Rahner, Johannes-Baptist Lotz e, in misura minore, Walter Brugger; per un approfondimento sia del pensiero di Maréchal che della sua scuola cfr. CORETH [et al.], *Christliche Philosophie...*, Band 2.

²¹ Cfr. LONERGAN, *Metaphysics as Horizon*, «Gregorianum», 44 (1963), pp. 307-318; poi pubblicato in *Collection*, CWL 4, pp. 188-204: si tratta di un'ampia recensione al volume di Emerich CORETH,

Dell'influenza del pensiero di Maréchal sulla sua formazione Lonergan stesso parla in una conferenza tenuta nel 1973 nella quale, ricostruendo le linee del suo itinerario intellettuale, ricorda l'incontro con un confratello avvenuto durante gli anni degli studi teologici:

Stefanos Stefanu, il quale era entrato nella provincia dei Gesuiti di Sicilia e aveva studiato filosofia a Lovanio al tempo in cui Maréchal insegnava psicologia agli scolastici Gesuiti, mentre gli altri professori dello scolasticato insegnavano Maréchal [...]. Fu attraverso Stefanu, per una specie di processo di osmosi, piuttosto che attraverso un confronto diretto con i cinque grandi *Cahier*, che io imparai a parlare della conoscenza umana non come intuitiva, bensì discorsiva, con la componente decisiva nel giudizio ²².

La comunanza con Maréchal emerge nell'importanza riconosciuta al giudizio inteso come momento veritativo e al dinamismo intenzionale ma, al tempo stesso, si profila anche la distanza quanto alle conclusioni alle quali arriverà la sua prospettiva di pensiero.

Maréchal, da una parte, elabora una vera e propria metafisica della conoscenza nella quale «si propone [...] di esplicitare le condizioni *ontologiche* implicate nell'affermazione oggettiva» ²³ e attribuisce, di conseguenza, una forte valenza metafisica al dinamismo che ha come fine la realtà oggettiva dell'essere assolutamente trascendente.

Lonergan, invece, elabora una dottrina della conoscenza, mediante un'analisi introspettiva, sulla base della quale è possibile giungere alla concezione razionale del reale, quindi alla precisazione di che cosa s'intenda per realtà nell'esercizio concreto del conoscere e infine alla consapevolezza della causa per la quale le operazioni conoscitive sono in grado di mediare la realtà. Solo a questo punto, dopo aver prefissato il valore della conoscenza in quanto conoscenza dell'essere, si colloca la possibilità del superamento del mondo per aprirsi all'Assoluto che rappresenta «la condizione metafisica ultima perché noi con operazioni intelligenti e razionali possiamo conoscere il reale» ²⁴.

Un'ulteriore differenza, inoltre, va ritrovata nella diversa interpretazione della filosofia kantiana fornita dai due autori: mentre Maréchal si appropria del metodo trascendentale al fine di superare il kantismo a partire dallo stesso Kant, Lonergan non è interessato alle condizioni di possibilità del conoscere, ma rivolge piuttosto la sua attenzione all'esame della stessa concezione del conoscere che Kant pone alla base della sua filosofia.

Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Tyrolia, Innsbruck 1961, nella quale Lonergan ha fissato le coordinate del suo pensiero rispetto a Coreth e, pertanto, indirettamente, rispetto a Maréchal.

²² LONERGAN, *A Second Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.J., by William F. Ryan - Bernard J. Tyrrell*, Darton, Longman & Todd, London 1974, p. 265; in SALA, *Coscienza e intenzionalità in Bernard Lonergan*, p. 50, [trad. di Giovanni B. Sala].

²³ SALA, *Bernard Lonergan*, 1994, p. 856.

²⁴ *Ibidem*.

2. LA SFIDA DELLA MODERNITÀ: RIVOLUZIONI CULTURALI E TRANSIZIONI ANTROPOLOGICHE

2.1. Premessa

La percezione della necessità di una profonda ristrutturazione dell'orizzonte sia conoscitivo che culturale del mondo contemporaneo deriva a Lonergan dalla sua attenzione ai bisogni più urgenti e profondi del XX secolo, sollecitata particolarmente, come riporta Natalino Spaccapelo, dall'esperienza della crisi ripetutamente vissuta dal filosofo nel corso della sua vita:

la crisi "educativa", vissuta in tutta la sua lunga carriera di studente e di docente tra il "nuovo mondo" del Canada e degli Stati Uniti e il "vecchio mondo" del Regno Unito, Italia e Francia; quella "socio-economica", esplosa a cavallo tra gli anni '20-'30, ripresentatasi negli anni '40 e negli anni '70, che gli fece prendere la decisione di dedicare tempo e forze per formulare una nuova teoria macroeconomica; quella "socio-politica", europea e mondiale, che ha visto la rivoluzione bolscevica del '17, le due guerre mondiali, il trionfo e il crollo dei regimi dittatoriali europei (Germania, Italia, Spagna e Portogallo), la tragedia della persecuzione ebraica, la distruzione atomica di Hiroshima e Nagasaki ²⁵.

Il percorso intrapreso da Lonergan va interpretato come il tentativo di offrire una risposta alla domanda di senso della cultura contemporanea, uno strumento metodologico, conoscitivo e al tempo stesso operativo, per affrontare e superare le crisi, al fine di rendere possibile la realizzazione da parte di ogni soggetto di una profonda autenticità. Di fronte alla situazione culturale del mondo contemporaneo dominato dalla frammentazione del sapere e segnato da una crisi generale di molte componenti della vita umana, la sua opera può essere considerata come nuovo *organon* che si pone come «uno strumento della mente e del cuore umani» ²⁶, un universale metodo di *apprendere*, di *indagare* e di *operare* che permetta all'umanità di entrare con fiducia nella nuova epoca della storia e di plasmarla con significati veri e con valori autentici. L'intento di fondo è quello di indicare la via verso una rifondazione radicale delle basi culturali del mondo contemporaneo, proponendo una nuova *Instauratio Magna* «più adeguata alle nuove acquisizioni scientifiche e tecnologiche, economiche e politiche, psicologiche e sociologiche, storiche ed ermeneutiche, filosofiche e teologiche» ²⁷, che permetta alla cultura di «innalzarsi all'altezza dei propri tempi» ²⁸.

I profondi mutamenti scientifici e storico-culturali che hanno messo in crisi il concetto classico di cultura favoriscono infatti l'avvento di quello che Jaspers

²⁵ SPACCAPELO, *L'opera di Bernard Lonergan*, pp. 38-39, nota 35.

²⁶ Natalino SPACCAPELO, *Bernard Lonergan: un innovatore tra due mondi*, in Valter DANNA (a cura di), *Bernard Lonergan. Il metodo teologico, le scienze e la filosofia*, Atti del convegno "Bernard Lonergan s.j. Verso un'integrazione dei saperi" (Torino, 12 marzo 2005), Studia Taurinensia vol. 19, Effatà Editrice, Torino 2006, pp. 11-26, qui pp. 16-17.

²⁷ SPACCAPELO, *L'opera di Bernard Lonergan*, p. 21.

²⁸ L'espressione è tratta dal filosofo Ortega Y Gasset, cfr. LONERGAN, *The original Preface of Insight*, «Method: Journal of Lonergan Studies», 3/1 (marzo 1985), p. 4, corsivo nostro; si tratta di un'introduzione scritta nel 1953 ma pubblicata solo postuma nel 1985.

chiamava un nuovo “periodo assiale”²⁹: una metafora particolarmente significativa per comprendere correttamente l’intento lonerganiano, dal momento che, secondo Frederick Crowe, Lonergan «lavorò per tutta la vita come se si stesse preparando per quel nuovo “periodo assiale”»³⁰. L’avvento di questo nuovo contesto culturale, con i suoi mutamenti, è ricollegato da Lonergan ad alcune rivoluzioni culturali che hanno contribuito a modificare fortemente le mentalità e gli approcci ai fenomeni scientifici e sociali: in particolar modo, in questa sede, è importante far riferimento alle rivoluzioni che hanno interessato l’ambito scientifico, quello storico-ermeneutico e quello antropologico-filosofico, anche alla luce dell’analogia che le lega, in quanto tutte queste rivoluzioni, seppur diverse per contenuti e periodo storico, scaturiscono dalla necessità di elaborare una nuova metodologia generale.

2.2. Rivoluzione scientifica³¹

L’aspetto più rilevante della rivoluzione che ha interessato, a partire dal XVI secolo, il campo scientifico è, secondo Lonergan, la trasformazione della nozione stessa di scienza con il passaggio da un sistema assoluto di tipo deduttivo, quale era quello della scienza aristotelica, a un sistema ipotetico-deduttivo condizionato dalla verificabilità empirica.

All’ideale classico di una scienza fondata sulla necessità si sostituisce la ricerca delle possibili cause dei fenomeni, senza pretendere di esaurire dal punto di vista ontologico la conoscenza degli oggetti:

La concezione greca è stata formulata da Aristotele negli *Analitici Posteriori*: essa considera la scienza come una conoscenza vera e certa della necessità causale. La scienza moderna invece non è vera; è solo in via verso la verità. La scienza moderna non è certa, dal momento che quanto essa afferma positivamente non pretende di essere se non probabile. La scienza moderna non è conoscenza, bensì ipotesi, teoria, sistema,

²⁹ Il filosofo tedesco aveva definito “età assiale dell’uomo” il periodo compreso tra l’VIII e il II sec. a.C. in cui sorsero le grandi religioni dell’Oriente e dell’Occidente che posero le condizioni per il rivelarsi di un senso profondo dell’esistenza che si traduceva in una “fede filosofica” diretta alla “profondità concettuale” della comprensione del mondo, inteso come orizzonte onnicomprensivo. L’età della scienza e della tecnica che caratterizza l’uomo contemporaneo potrebbe, secondo Jaspers, segnare l’avvento di una “nuova età assiale”, in cammino verso l’“unità dell’umanità”. Come scrive Lonergan: «nella cultura occidentale degli ultimi ventiquattro secoli il movimento legato al nome di Socrate e le conquiste dell’Atene nel quarto secolo sono stati considerati come il vertice, la linea di divisione, l’imporsi di un’era radicalmente nuova nella storia umana [...]. Secondo Jaspers esiste un asse [*axis*] attorno al quale ruota l’intera storia umana [...] situato tra gli anni 800 e 200 prima di Cristo. Durante tale periodo in Grecia, in Israele, in Persia, in India, in Cina l’uomo diventò adulto [*man became of age*], mise da parte i sogni e le fantasie della fanciullezza e incominciò ad affrontare il mondo come esso forse è [*he began to face the world as perhaps it is*]» (LONERGAN, *Dimensions of Meaning*, in *Collection*, CWL 4, pp. 232-245, qui p. 237-238; trad. it. *Dimensioni del significato* in ID., *Ragione e fede di fronte a Dio. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale “sistemica”*, a cura di Giovanni B. Sala, Queriniana, Brescia 1977 (1992²), pp. 104-122, qui pp. 111-112). Cfr. anche Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper & Co. Verlag, Munchen 1949; trad. it. *Origine e senso della storia*, a cura di Amerigo Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1972, pp. 19-42.

³⁰ CROWE, *Lonergan*, p. 163.

³¹ Per lo sviluppo dell’ideale di scienza cfr. *Comprendere e Essere*, OBL 5, pp. 24-30.

l'opinione scientifica migliore attualmente disponibile. Il suo oggetto non è una necessità, bensì una possibilità verificata [...]. Infine, benché la scienza moderna parli di cause, non si occupa però delle quattro cause aristoteliche, e cioè del fine, dell'agente, della materia e della forma. Il suo obiettivo ultimo è di arrivare a una spiegazione completa di tutti i fenomeni; dove per spiegazione s'intende la determinazione dei termini e delle relazioni intelligibili che forniscono la spiegazione di tutti i dati ³².

I cinque elementi che costituivano l'ideale greco di scienza: verità, certezza, conoscenza, necessità e causalità, sono venuti meno nella concezione moderna di scienza basata sull'efficacia di un modello scientifico che grazie al ridimensionamento delle sue pretese veritative permette di superare la tradizionale separazione tra scienza e opinione, teoria e prassi, necessario e contingente.

Il metodo empirico, adottato in luogo del sillogismo aristotelico ³³, permette di indagare un oggetto che non è più necessario e che viene definito attraverso un sistema di termini indipendenti, autonomi da sovrastrutture metafisiche, come sottolinea a tale riguardo Valter Danna: a differenza della sostanza individuale, com'era intesa nella tradizione aristotelica, ora «la massa è fissata dalla legge newtoniana di gravitazione universale, il campo elettromagnetico si definisce attraverso le equazioni di Maxwell, la tavola periodica di Mendeleev definisce tutti gli elementi chimici fondamentali» ³⁴. L'aspetto più significativo della rivoluzione scientifica deve essere individuato, secondo Lonergan, proprio in questo passaggio dalla logica al metodo:

La questione di fondo riguarda la scelta tra un punto di vista statico e un punto di vista dinamico. Se il punto di vista è statico, allora ogni cosa è determinata già fin dal principio. Una volta che si sia incominciato, non si può aggiungere nulla durante lo svolgimento. Se invece il punto di vista è dinamico, allora si può aggiungere una quantità di riflessioni e di scoperte che non erano comprese nei presupposti iniziali ³⁵.

Il "punto di vista statico" cui ci si riferisce è quello della logica deduttivistica in cui, una volta stabiliti i termini e fissate le relazioni di base, si procede secondo le regole determinate fino a raggiungere una conclusione che, però, si precisa «deve o già essere implicita nelle premesse o altrimenti essere il risultato di un ragionamento sbagliato» ³⁶. Il "punto di vista dinamico", invece, non persegue una meta fissata in anticipo poiché «si incomincia da ciò che già si sa o si crede di sapere. Si avanza imparando quello che è stato scoperto da altri e talora anche scoprendo da se stessi qualcosa di nuovo» ³⁷. Ecco allora che dal punto di vista dinamico l'assunzione delle sole operazioni logiche non si rivela erronea, ma insufficiente, in

³² LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, p. 113.

³³ ARISTOT. *An. post.* I, 2, 71 b 8 ss.

³⁴ DANNA, *Lo sviluppo della nozione di scienza in Bernard Lonergan*, «Rassegna di Teologia», 42 (2001), pp. 731-743, qui p. 734.

³⁵ LONERGAN, *Philosophy of God and Theology. The Relationship between Philosophy of God and the Functional Specialty, Systematics*, Darton, Longman & Todd, London 1973, ora in *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, CWL 17, pp. 199-218; trad. it. *Ragione e fede di fronte a Dio* a cura di Giovanni B. Sala in LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, pp. 25-76, qui p. 60.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, p. 61.

quanto occorre prendere in considerazione anche le operazioni non logiche. Lonergan, a questo proposito, osserva che

la scienza moderna deriva il suo carattere distintivo da questo raggruppare insieme operazioni logiche e non logiche. Le operazioni logiche tendono a consolidare ciò che è stato raggiunto. Le operazioni non logiche fanno sì che ogni conquista rimanga aperta a ulteriori progressi ³⁸.

L'unione di entrambi i tipi di operazioni è, quindi, necessaria per garantire un processo realmente cumulativo e aperto che

si pone in netto contrasto non soltanto con la fissità statica che in Aristotele derivava dal suo fissarsi pressoché esclusivamente su ciò che è necessario e immutabile, ma anche con la dialettica hegeliana la quale è un movimento racchiuso dentro un sistema completo ³⁹.

Il rischio di limitarsi alla sola logica è quello di dimenticare il soggetto e con esso la cognizione che il sapere umano è composto di scoperte e di errori che si accumulano, di contesti storici che si evolvono; la scienza, di conseguenza, non può essere immaginata come una conquista che, una volta raggiunta, possa essere fissata in modo definitivo con formule valide per tutti, deve piuttosto venire interpretata come un processo cumulativo e in continuo svolgimento [*ongoing process*] «che nessuna biblioteca, meno ancora la mente di un uomo singolo, è in grado di racchiudere» ⁴⁰. L'importanza attribuita da Lonergan al ruolo della comunità scientifica per lo sviluppo della conoscenza risente, a mio avviso, della posizione espressa da Thomas Kuhn che aveva insistito sulla tesi per la quale la rivoluzione scientifica è da collocare all'interno della stessa comunità: la rivoluzione è proprio nel fatto che la scienza moderna non può più essere considerata come un'abitudine posta nella mente del singolo uomo, ma risiede nel gruppo come una realtà che diviene:

This book [*The Structure of Scientific Revolutions*] provoked a considerable controversy, and in a postscript he discussed various opinions and criticism, and he said that if he were rewriting the book, he would make its basis the scientific community; *the revolution is in the scientific community*. People thought he was being irrational in his view of scientific revolution, because he held that really it was a vote in the scientific community that decided whether a new theory was going to be accepted or not. But that is where the science resides. A deductive science as conceived by Euclid or Aristotle can be tucked as a *habit in the mind of a single man*, but a modern science is not that sort of thing. It is in the group and in that tools and libraries of the group, and it is an *ongoing reality* ⁴¹.

³⁸ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 36.

³⁹ *Ivi*, p. 37; cfr. questa pagina anche per l'elenco delle operazioni logiche e non logiche.

⁴⁰ LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, p. 116. Come scrive Lonergan: «Modern science is, not a ready-made achievement stored for all time in a great book, but an ongoing process that no library, let alone any single mind, is expected to encompass» (LONERGAN, *Dimensions of Meaning*, in *Collection*, CWL 4, p. 241).

⁴¹ LONERGAN, *The Human Good*, in *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, CWL 17, pp. 332-351, qui p. 341, corsivi non presenti nel testo.

Altra analogia significativa è quella riscontrabile con l'analisi del procedimento stesso della conoscenza, con particolare riferimento alla nozione di "paradigma": secondo l'epistemologo americano, infatti, la scienza progredisce grazie a continue rivoluzioni che portano ad abbandonare i paradigmi precedenti per adottarne di nuovi che permettono di risolvere meglio i problemi, o di affrontare con successo un numero maggiore di quesiti; nel momento in cui mutano i paradigmi, il mondo stesso cambia con essi, dal momento che gli scienziati

guidati da un nuovo paradigma, adottano nuovi strumenti e guardano in nuove direzioni. Ma il fatto ancora più importante è che, durante le rivoluzioni, gli scienziati vedono cose nuove e diverse anche quando guardano con gli strumenti tradizionali nelle direzioni in cui avevano guardato prima ⁴².

2.3. Rivoluzione storica

Il secondo e radicale mutamento che ha portato al sorgere di una nuova cultura è costituito dalla rivoluzione storica che si presenta strettamente legata a quella scientifica; nella sua interpretazione Lonergan fa riferimento alle tesi dello storico Alan Richardson secondo il quale queste rivoluzioni sono da considerarsi due aspetti di uno stesso movimento critico:

Non dovremmo mai dimenticare che fu un unico e medesimo movimento di ricerca critica [*critical enquiry*] che culminò nella conquista scientifica del XVII secolo e più tardi nella nascita del metodo storico critico [*historical critical method*] pienamente compiuto del XIX secolo. Una volta risvegliata, la capacità critica non poteva rimanere soddisfatta della riuscitissima esplorazione dell'ambito della natura; essa era costretta ad andare oltre verso la ricerca critica del più complesso ambito della natura umana e, quando l'idea di sviluppo fu compresa pienamente, a cercare di comprendere scientificamente [*to understand scientifically*] in che modo, in effetti, l'uomo e le sue istituzioni sono diventate ciò che sono ⁴³.

Nel XIX secolo la storia del pensiero occidentale è caratterizzata dalla comparsa della tesi secondo la quale non sarebbe possibile comprendere caratteri e mutamenti degli uomini e delle loro istituzioni senza prendere in considerazione la dimensione storica. La rilevanza di questa posizione è tale da giustificare la sua definizione nei termini di una vera e propria rivoluzione, equiparata per importanza alla rivoluzione scientifica di due secoli prima: le due rivoluzioni sono così lette come

⁴² Thomas KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1962 (19702); trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura di Adriano Carugo, Giulio Einaudi Editore, Torino 1969 (19994), p. 138.

⁴³ ALAN RICHARDSON, *The History Sacred and Profane*, SCM Press, London 1964, pp. 32-33 [per la trad. it. del passo di Richardson cfr. Giuseppe GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi. Soggetto esistenziale e teologia fondazionale in Bernard Lonergan*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008, pp. 15-16], citazione riportata per intero in LONERGAN, *Quaestioinaire on Philosophy*, «Method. Journal of Lonergan Studies», 2 (1984) pp. 1-35; ora in *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, CWL 17, pp. 352-383.

«aspetti di quell'unico grande movimento di transizione dal modo medievale al modo moderno di guardare le cose»⁴⁴.

L'interesse di Lonergan per gli studi storici risale già agli anni '40 quando si occupa del pensiero di Arnold Toynbee⁴⁵ ma si fa più pressante negli anni di insegnamento all'Università Gregoriana durante i quali, posto a stretto contatto con la rivoluzione storica e le sue conseguenze pratiche sul pensiero filosofico, comincia a rendersi conto dell'importanza della storicità per la comprensione del soggetto umano.

Spinto dalle sollecitazioni provenienti dalla nuova sensibilità storica, ma anche dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo, Lonergan diventa consapevole dell'insufficienza dei metodi fino ad allora disponibili per lo studio dell'uomo: non solo il metodo metafisico risultava incompleto, ma anche le scienze della natura si mostravano inadeguate e riduttive, poiché interessate soltanto all'uomo in quanto dato della natura. L'indagine dell'uomo come *animal*, portata avanti dalle scienze naturali, però, non è sufficiente a restituire la complessità della natura umana e del mondo di significati e di valori da questa incarnati, né a comprendere la profondità della coscienza che trascende la componente biofisica. Con la rivoluzione storica del XIX secolo si viene così a diversificare l'ideale della scienza e appare chiaro come non sia possibile

studiare e spiegare i fatti dell'uomo e del suo divenire con un tipo di scienza elaborato per studiare e spiegare i fatti della natura e del suo divenire. I dati delle scienze umane non possono essere assemblati a quelli delle scienze naturali [...] i metodi rilevanti per studiare l'uomo sono quelli propri degli studi umani, che hanno il significato come categoria specifica e irriducibile⁴⁶.

Lo stesso Lonergan sottolinea infatti che

Vi è una radicale differenza tra i dati delle scienze naturali e i dati delle scienze umane. Il fisico, il chimico, il biologo verificano le loro ipotesi in ciò che è dato in quanto solamente dato. Lo scienziato delle scienze umane può compiere la sua verifica solo in dati che oltre a essere dati hanno un significato [*meaning*]. Un fisico, un chimico, un ingegnere possono entrare in un tribunale, ma dopo aver eseguito tutte le loro misure e fatti i loro calcoli, non sarebbero in grado di dichiarare che si tratta di un tribunale⁴⁷.

L'inadeguatezza dei metodi si rivela, in particolare, proprio nella misura in cui l'oggetto sotto analisi non appartiene al mondo della natura, come nel caso proposto da Lonergan: il tribunale ha un significato, un'intelligibilità intrinseca e costitutiva che gli viene conferita dall'uomo stesso e che non può essere colta dall'indagine condotta attraverso le scienze naturali. Lo studio della storia, infatti, differisce dallo

⁴⁴ RICHARDSON, *The History Sacred and Profane*, p. 33 [cfr. GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, p. 16].

⁴⁵ Cfr. Arnold J. TOYNBEE, *A Study of History*, 12 voll., Oxford University Press, London 1934-1961; Lonergan farà più volte riferimento all'opera dello storico, soprattutto per quanto riguarda i meccanismi di sviluppo della società umana.

⁴⁶ GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, pp. 16-17.

⁴⁷ LONERGAN, *Esistenzialismo e Aggiornamento*, in *Collection*, CWL 4, pp. 222-231, qui pp. 225-226 [trad. it. di Giuseppe Guglielmi in GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, p. 17].

studio della natura fisica, chimica e biologica poiché gli oggetti d'indagine di queste discipline, non sono costituiti da atti di significato. Lonergan sostiene che è possibile individuare delle analogie, ad esempio nel fatto che entrambi i tipi di studio consistono in un processo continuo di scoperte cumulative, di intelligenze [*insight*] originali, di atti originali di capire [*understanding*] ma permane comunque, anche a questo livello, la differenza nell'espressione dei rispettivi sistemi di scoperta, sistemi universali sottoposti a continue confutazioni, nel caso delle discipline fisiche, chimiche e biologiche, narrazioni invece e descrizioni che riguardano persone, luoghi particolari, tempi particolari, nel caso delle discipline storiche ⁴⁸.

Partendo dall'analisi metodologica Lonergan matura la convinzione che esista una stretta relazione tra indagine sull'esperienza storica e analisi della conoscenza storica; pertanto, come nota Pierpaolo Triani, non è sufficiente comprendere la storia, è necessario interrogarsi anche sulla natura di tale comprendere:

comprendere sistematicamente la storicità significa avere un'intelligenza del fatto che le vite dei singoli uomini, dei gruppi umani, delle corrispettive culture, sono concretamente segnate dal reale contesto in cui si formano [...], significa considerare gli aspetti della dinamicità, del cambiamento, della pluralità di situazioni [...] come aspetti caratteristici del vivere umano ⁴⁹.

A questo proposito il filosofo sottolinea che se l'aspetto naturale è quello che contraddistingue l'uomo fin dalla nascita, quello legato alla sua storicità è ciò che lo caratterizza rendendolo uomo: «la storicità – scrive infatti – è ciò che fa dell'uomo l'uomo» ⁵⁰. La dimensione storica non può, quindi, essere tralasciata e Lonergan ritornerà più volte su questo tema, con particolare riferimento anche ai rapporti che legano la comprensione della dimensione storica agli studi sull'interpretazione, ribadendo che storia ed ermeneutica non vanno però confuse; da parte sua ne sottolineerà piuttosto la netta divisione attraverso la riconduzione delle due discipline a due distinte specializzazioni funzionali, come si vedrà in seguito.

Per concludere è importante fare un breve riferimento al confronto della riflessione di Lonergan con la filosofia di Giovan Battista Vico, da lui considerato «il vero iniziatore della “scienza nuova” della lingua, della cultura e della storia umane» ⁵¹ perché ha indicato la strada verso un'altra scienza del mondo umano proprio quando la “scienza naturale” moderna iniziava la sua affermazione.

Vico aveva infatti sostenuto la necessità per i filosofi di un cambiamento del campo d'indagine: dal mondo della natura al mondo dell'uomo. Per lui la conoscenza umana deve incentrarsi principalmente sul *fatto* che l'uomo è creatore di cultura e che quindi la cultura viene conservata, trasmessa e sviluppata dalla storia umana. Il principio basilare della sua scienza nuova è che l'uomo può avere conoscenza vera solo di ciò che è fatto da lui, dei prodotti tipici ed esclusivi degli uomini come la cultura, appunto, o la storia; al contrario lo studio della natura e delle sue leggi è da considerarsi una conoscenza solo verisimile in quanto la natura

⁴⁸ Cfr. *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, pp. 205 ss.

⁴⁹ TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 79.

⁵⁰ LONERGAN, *Natural Right and Historical Mindedness*, in George F. MC LEAN (ed.), *Ethical Wisdom East and/or West*, «Proceedings of The American Catholic Philosophical Association», 51 (1977), p. 132.

⁵¹ SPACCAPELO, *L'opera di Bernard Lonergan e la costruzione di un Novum Organum*, p. 37.

non è stata fatta dall'uomo. Lonergan sottolinea la modernità della posizione vichiana, in quanto la conoscenza scientifica è

un ampio esercizio dell'intelligenza umana che, da sola, può giungere a formulare ipotesi, teorie, sistemi, ma che non ha in se stessa i criteri di *verità*. Che la scienza moderna non pretenda, come quella aristotelica, una conoscenza *certa* di realtà *universali* e *necessarie*, ma si accontenti di una conoscenza *probabile* e *ipotetica* della cose *particolari* e *contingenti*, è [...] esattamente la grande "rivoluzione scientifica" della nozione di *scienza* ⁵².

2.4. Rivoluzione antropologica

Le rivoluzioni in ambito scientifico e storico-ermeneutico hanno accresciuto non solo la nostra comprensione dell'universo materiale, ma insieme anche quella dell'universo umano, che può essere studiato proprio a partire dalle realizzazioni storiche prodotte dalla sua coscienza; per questo una scienza dell'uomo non può che essere esistenziale e comprendere la dimensione storica a partire dal riferimento al mondo dei significati.

Le conseguenze sul piano antropologico-filosofico sono riscontrabili, in primo luogo, nel cambiamento dell'idea di cultura passata da un modello normativo e universalizzante, espresso in significati e valori immutabili, a un modello empirico e dinamico, caratterizzato dal pluralismo e dalla comparsa della dimensione storica. Secondo Lonergan il processo di mutamento del contesto culturale occidentale affonda le sue radici già nel basso Medioevo, si è sviluppato nei secoli XVI-XVII e si è compiuto, in qualche modo, nei secoli XIX-XX, quando si assiste al passaggio dalla nozione classica di cultura a quella contemporanea. Dall'accento sui valori e non sui fatti e dalla rivendicazione di un carattere universale e necessario si passa a una concezione empirica della cultura che si presenta pluralista quanto ai significati ed esistenziale, in quanto, come osserva Pierpaolo Triani, «attenta non tanto all'uomo come dovrebbe essere, quanto, primariamente, all'uomo così come esso vive in un dato momento, in un determinato spazio» ⁵³. Scrive a questo proposito lo stesso Lonergan:

La nozione contemporanea di cultura è empirica. La cultura è un insieme di significati e di valori che informano un modo comune di vita, per cui ci sono tante culture quanti sono gli insiemi distinti di questi significati e valori. Questo modo di concepire la cultura è però relativamente recente. È un prodotto degli studi umani empirici. Da meno di cento anni ha sostituito una concezione più antica, classicista, la quale è fiorita per più di due millenni ⁵⁴.

Tutto questo comporta, in secondo luogo, una conseguenza importante a livello delle "transizioni" ⁵⁵ messe in atto relativamente al modo di concepire l'uomo

⁵² *Ivi*, p. 27, nota 13.

⁵³ TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, pp. 74-75.

⁵⁴ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 332.

⁵⁵ Il termine "transizione" viene usato dallo stesso Lonergan che nella lezione quarta tenuta sulla Filosofia dell'educazione nell'agosto del 1959, scrive: «Abbiamo effettuato due transizioni, e ora ne

rispetto alla considerazione che di esso si aveva nella filosofia aristotelico-tomista e in generale da parte della cultura classicista nel corso dei secoli.

La prima “transizione” rispetto allo schema culturale classico che considerava l’uomo come animale razionale prescindendo, a detta di Lonergan, dal suo essere concreto e storico, viene operata da Ernst Cassirer che, formulando una definizione antropologica dal punto di vista fenomenologico e culturale, parla dell’uomo come *animal symbolicum*. La riflessione del filosofo tedesco sposta l’attenzione dal problema dell’unità sostanziale dell’uomo a quello dell’unità funzionale, sottolineando che ciò che lo distingue non è la natura fisica ma la sua opera e le forme simboliche con le quali costruisce un mondo “ideale”. Come ribadisce Lonergan, «non si può definire l’uomo riferendosi a qualche principio intrinseco che ne costituisca metafisicamente l’essenza né a qualche facoltà innata o a qualche istinto individuabile mediante osservazione empirica»⁵⁶; la caratteristica principale che permette di decifrare e determinare la sfera dell’umanità è il sistema delle attività umane costituito dal linguaggio, dal mito, dalla religione, dall’arte e dalla storia: in queste forme simboliche l’uomo scopre e dimostra il potere di costruire un mondo proprio, un mondo ideale e di perseguire la via verso la civiltà che lo differenzia da tutte le altre specie. All’interno di questa visione l’uomo progredisce solo quando, ponendosi di fronte alla sua libertà e alle scelte che da essa deriveranno e prendendo delle decisioni, dimostrerà di essere un uomo in atto e non solo in modo potenziale; essere uomo, infatti, per Lonergan, è «qualcosa che, per così dire, noi siamo solo in modo precario. È una sfida continua. Il tempo entra nell’essenza dell’essere uomo»⁵⁷. L’enfasi posta qui sui temi della decisione, della libertà e della temporalità, che prevalgono sulla logica nella concezione dell’essere

dobbiamo fare una terza. La nostra prima transizione è stata dall’essenza logica [...] all’ideale, al deve-essere, al dovrebbe-essere: noi dobbiamo essere uomini. Inoltre parlando di coscienza noi effettuiamo la transizione dalla sostanza al soggetto [...]. La terza transizione è dalla psicologia delle facoltà al flusso di coscienza» (*Sull’educazione*, OBL 10, pp. 126-127). Queste transizioni spesso riproposte negli studi su Lonergan e sul suo pensiero, sono state per la prima volta delineate da Giovanni Rota che ne aveva individuate quattro: dall’essenza all’ideale, dalla sostanza al soggetto, dalla psicologia delle facoltà al flusso di coscienza, dalla concezione atemporale dell’essere umano a una rivoluzione storica che lo riconosce come costituito dalla storicità. In questa sede si è preferito prendere in considerazione solo le prime tre, dal momento che l’ultima, oltre a non comparire nel testo lonerganiano, risulta una ripetizione di quanto detto in precedenza a proposito della rivoluzione storica e delle sue conseguenze. Cfr. GIOVANNI ROTA, “Persona” e “natura” nell’itinerario speculativo di Bernard J.F. Lonergan, s.j. (1904-1984), Edizioni Glossa, Roma-Milano 1998 [Dissertazione per il dottorato in teologia, difesa il 12 dicembre 1997 presso l’Università Gregoriana di Roma sotto la guida del gesuita John M. McDermott; Presentazione di Giovanni B. Sala].

⁵⁶ LONERGAN, *Religious Experience*, in ID., *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.J.*, by Frederick E. Crowe, G. Chapman-Paulist Press, London-New York 1985, pp. 113-128, p. 115.

⁵⁷ Si riporta in nota la citazione per intero: «L’uomo che uno deve essere non è necessariamente quello che uno è. È qualcosa che deriva non dall’avere un certificato di nascita o di cittadinanza ma da una decisione, dall’uso della propria libertà, da un uso della libertà che si verifica nonostante una misura di incertezza. Noi non sappiamo tutto di tutto, e se ci sforzassimo di scoprire tutto di tutto diventeremmo esitanti come Amleto; noi non decideremmo. Per decidere dobbiamo correre dei rischi, e i rischi riguardano gli oggetti, gli altri e noi stessi. Inoltre una volta che si prende una decisione, non si è esaurito il contenuto di essere un uomo. Lo si è fatto solo in quella occasione. La sfida rimane continuamente con noi. Ci sono decisioni e scelte che devono essere fatte sempre di nuovo, e ogni volta possiamo fallire. Noi possiamo essere “l’uomo” oggi e mancare di esserlo domani» (*Sull’educazione*, OBL 10, pp. 126-127).

umano, avvicinano il pensiero lonerganiano alle riflessioni della filosofia esistenzialista, alla quale viene riconosciuto il merito di aver sottolineato tale nozione dinamica di uomo in contrapposizione sia al positivismo che esula da questa tematica, sia all'idealismo e ai suoi caratteri di astrattezza e storicità, come sottolinea Lonergan che scrive:

è su questa nozione di uomo che insistono gli esistenzialisti; è questo aspetto di essere un uomo che è rilevante per la nostra questione dell'uomo in quanto soggetto che si sviluppa. Se voi considerate l'uomo come un animale razionale, dove la parola "razionale" è intesa in modo potenziale, allora non c'è alcuno sviluppo; è eternamente vero che ogni uomo – non importa cosa faccia [...] – è un animale razionale in quel senso. Ma c'è un altro senso, quello di essere attualmente razionale, che comporta le implicazioni enfatizzate dal gruppo di filosofi contemporanei conosciuti come esistenzialisti. [...] essi vogliono allontanarsi dall'idealismo. L'ego trascendentale degli idealisti non è né maschio né femmina, né greco né barbaro, né giudeo né gentile, né schiavo né libero. Egli non soffre e non muore. Ma noi sì. Ciò che deve essere un uomo o una donna è che soffre e muore [...]. Così essi vogliono rompere con l'idealismo e [...], in quanto vogliono questa rottura, essi stanno con noi ⁵⁸.

La seconda transizione antropologica interessa la formulazione del concetto di uomo in termini metafisici come sostanza: se, da una parte, tale definizione evidenzia ciò che accomuna tutti gli uomini, dall'altra tralascia ciò che è caratteristico di ogni uomo. In particolare rimane così in secondo piano il fatto che l'uomo è costituito da una propria e personale coscienza, caratterizzata da una ben precisa operatività. Inoltre la valutazione dell'uomo come sostanza non pone in evidenza il divenire del soggetto, concretamente inserito in un processo di continue integrazioni che fanno sì che la presenza a se stessi sia in costante crescita. Infine, l'ultimo elemento non adeguatamente evidenziato dalla definizione in esame è lo sviluppo del soggetto inteso come possibilità di un miglioramento della vita coscienziale, che, nota Giuseppe Guglielmi, «è ordinata dalla struttura dinamica delle operazioni e dall'orientamento trascendentale dello spirito umano» ⁵⁹. Queste riflessioni allontanano Lonergan da un'impostazione esplicitamente neo-scolastica per guidarlo verso l'accettazione della svolta della filosofia moderna, pur mantenendo l'assunto tradizionale della coscienza come costitutiva del soggetto umano.

L'ultimo aspetto da considerare è quello che porta Lonergan dall'esame dei dinamismi conoscitivo e volitivo alla considerazione della sorgente intenzionale di ogni energia umana, un aspetto legato all'interpretazione intellettualista del pensiero di san Tommaso proposta da Lonergan. Secondo il filosofo canadese, per comprendere il pensiero tomista è fondamentale rivolgersi ai "fatti psicologici" che costituiscono l'attività conoscitiva: l'atto di capire viene così ricollocato all'interno di una psicologia razionale che si contrappone alla lettura concettualista che poneva il concetto e non l'intelletto al centro degli studi sul pensiero dell'Aquinate.

All'interno del quadro di riferimento di stampo aristotelico-tomista le intuizioni psicologiche erano ricondotte all'interno di un quadro metafisico comprendente sia

⁵⁸ *Ivi*, p. 127.

⁵⁹ GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, p. 22.

la fisica che la biologia e, conseguentemente, anche la terminologia riguardo all'uomo era di natura metafisica. Secondo Lonergan, «se in un quadro metafisico non vi è nulla da eccepire riguardo alla psicologia delle facoltà, tuttavia nell'elaborazione del soggetto concreto che si sviluppa tale pensiero risulta inadatto»⁶⁰; se si vuole prendere in considerazione lo sviluppo umano, è dunque necessario introdurre una prospettiva empirica e dinamica, rappresentata dal "flusso di coscienza". Questa espressione è da lui utilizzata proprio per indicare il fatto che la coscienza si presenta come un'unità strutturata e polimorfa che organizza, seleziona e dirige i dati.

La coscienza si configura, inoltre, attraverso una serie di "costruzioni ideali" indicate con l'espressione «tipi di esperienza» [*patterns of experience* ⁶¹] e individuate nei tipi biologico, estetico, intellettuale e drammatico-pratico; posti in gradazione questi restituiscono la progressione del flusso di coscienza che, superando la sfera biologica limitata ai bisogni vitali e passando attraverso l'esperienza della meraviglia, diviene capace di porre collegamenti e di operare distinzioni per giungere quindi a realizzarsi all'interno di un contesto inter-soggettivo ⁶².

I quattro tipi di esperienza rivelano il fondamentale polimorfismo della coscienza, il cui flusso può assumere diverse direzioni in base agli interessi [*concerns*] che lo guidano concretamente all'interno del contesto nel quale e attraverso il quale il soggetto cresce e si sviluppa.

3. IL DINAMISMO COSCIENZIALE DEL SOGGETTO

Il nodo centrale attorno al quale ruota tutto il sistema di pensiero elaborato da Lonergan è costituito dalla riflessione sul dinamismo intenzionale della coscienza, su come esso si struttura e sul processo di appropriazione necessario affinché ogni soggetto possa realizzarsi autenticamente.

Pertanto, per comprendere l'articolarsi del suo pensiero, è importante soffermarsi su cosa egli intenda per coscienza ⁶³ e su come questo sistema venga articolato, tenendo presente che, come sottolinea Pierpaolo Triani, questa «rappresenta il punto d'arrivo di un ampliamento e approfondimento dello studio della mente e, insieme, il punto di partenza per un successivo ampliamento al soggetto nella sua globalità» ⁶⁴.

⁶⁰ *Ivi*, p. 25.

⁶¹ Tale espressione ha richiesto particolare attenzione quanto alla sua traduzione; Natalino Spaccapelo ha specificato che «si può dire che i *patterns* sono i "tipi" primi e principali, ovvero i "modi" organizzativi fondamentali, che la "coscienza-esperienza" - nel suo vitale, naturale e spontaneo polimorfismo - incarna (i "tipi") e differenzia (i "modi") nel suo polivalente rapporto, "biologico, estetico, intellettuale, drammatico-pratico" e variamente disturbato o/e deformato, con la realtà»; cfr. *Comprendere e essere*, OBL 5, p. 59, annotazione 1 [del curatore].

⁶² *Insight*, OBL 3, pp. 252-263.

⁶³ Tra i principali testi lonerganiani sulla coscienza si segnala: *De constitutione Christi ontologica et psychologica*, Apud aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1956, 1958², pp. 83-89; *Insight*, OBL 3, pp. 320-328; *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, cap. I, pp. 33-56.

⁶⁴ TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 106.

3.1. La nozione di coscienza

Lonergeran concepisce la coscienza come attività e la analizza in relazione alla sua intenzionalità, partendo dalla categoria della presenza del soggetto a se stesso; in particolare il filosofo si preoccupa di chiarire che il termine “presenza” è ambiguo e può indicare diverse tipologie di presenza, non tutte adeguate a definire che cosa s’intenda per coscienza, come si evince dalla tavola sotto riportata:

Figura 1 – *Tipi di presenza* ⁶⁵

PRESENZA MATERIALE O LOCALE		<i>La statua è presente nel cortile</i>
PRESENZA INTENZIONALE	CONOSCITIVA	<i>La statua è presente al soggetto</i>
	COSCIENTE	<i>Il soggetto è presente a sé come soggetto di operazioni</i>

Nel suo significato originario, infatti, il termine indica la cosiddetta presenza “locale” o “materiale”, quella, ad esempio, degli oggetti presenti in una stanza: in questo caso si può dire che «le sedie sono presenti *nella* stanza, ma non [...] che le sedie sono presenti *alla* stanza o che la stanza è presente *alle* sedie» ⁶⁶. La presenza degli oggetti nella stanza è, però, concepita dal soggetto che può affermare che «le sedie e i tavoli sono presenti nella stanza [...] essi non sono fuori [...], sono qui» ⁶⁷; nello stesso tempo, inoltre, il soggetto è consapevole della presenza, ad esempio, di un’altra persona nella stessa stanza. Rispetto al primo tipo di presenza si tratta qui di un tipo diverso di presenza che è di carattere conoscitivo, quella dell’oggetto al soggetto cosciente per la quale, come sottolinea Giovanni Sala, «se mi guardo nello specchio vedo il mio volto: esso diventa presente a me come oggetto veduto; se mi do da fare per capire che cosa Kant intendeva con il termine trascendentale, questo concetto è presente al mio pensiero» ⁶⁸.

Accanto alla presenza conoscitiva, che riveste comunque un carattere intenzionale totalmente assente nel primo tipo di presenza che è puramente materiale, vi è, infine, la presenza cosciente vera e propria per la quale «una persona deve essere in qualche modo presente a se stessa perché altri siano presenti a lei» ⁶⁹: senza questa presenza a se stessi non sarebbe possibile nessun altro atto conoscitivo, dal momento che «un atto di vedere senza coscienza sarebbe un atto di vedere senza nessuno che vede; l’oggetto visto non verrebbe fatto presente a nessuno – cioè non sarebbe affatto visto, così come una macchina fotografica ha materialmente presente l’oggetto fotografato, senza che essa lo veda, non essendo presente a se stessa» ⁷⁰.

Lonergeran, quindi, non considera la coscienza come frutto di un atto di riflessione compiuto dal soggetto nell’atto di rivolgere la sua attenzione verso la

⁶⁵ Personale rielaborazione della tavola riportata in TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 109.

⁶⁶ *Comprendere e essere*, OBL 5, p. 35, corsivi non presenti nel testo originale.

⁶⁷ *Sull’educazione*, OBL 10, p. 128.

⁶⁸ SALA, *Coscienza e intenzionalità in Bernard Lonergan*, p. 58.

⁶⁹ *Comprendere e essere*, OBL 5, p. 35.

⁷⁰ SALA, *Coscienza e intenzionalità in Bernard Lonergan*, p. 59.

propria interiorità; tale ripiegamento, del resto, sarebbe non solo impossibile ma anche inutile, dal momento che se il soggetto non è già di per sé conscio, anche riflettendo su di sé, non potrebbe far altro che scoprire se stesso come inconscio:

Ora che cosa dovete fare per ottenere questa presenza di voi stessi a voi stessi? Girare il collo e guardare dentro di voi per vedere se ci siete? Anzitutto questo non si può fare. Non potete voltarvi verso voi stessi e darvi un'occhiata. In secondo luogo, se anche fosse possibile, non raggiungereste l'obiettivo [...] perché [...] ciò a cui giungereste sarebbe non il terzo, ma solo il secondo tipo di presenza. Stareste guardando voi stessi, avreste voi stessi «lì fuori» presenti a voi stessi. Ma noi vogliamo il *voi* che è presente, a cui voi sareste presenti. Ciò che è importante, in altre parole, è colui che guarda, non colui che è guardato, anche quando colui che è guardato è il sé. Quindi, non è una questione di introspezione in alcun senso spaziale, in alcun senso di «guardare dentro», perché ciò che conta non è la presenza di ciò che è guardato, ma la presenza del soggetto che guarda, anche quando egli sta guardando se stesso ⁷¹.

Se gli oggetti sono presenti per il fatto che ci si presta attenzione, il soggetto presta attenzione all'oggetto perché anzitutto è presente a se stesso e questa presenza è la condizione perché ciò che si percepisce come presente possa essere conosciuto: la presenza del soggetto, in quanto operatore che compie atti consci, è quindi concomitante, correlativa e opposta alla presenza dell'oggetto ⁷².

3.2. Il soggetto ai diversi livelli di coscienza

La realtà coscienziale del soggetto si manifesta attraverso un insieme strutturato di operazioni caratterizzate in primo luogo dal fatto che intendono oggetti, hanno cioè oggetti non solo in senso grammaticale ma psicologico:

questo senso psicologico è quello indicato dal verbo intendere, dall'aggettivo intenzionale, dal sostantivo intenzionalità. Dire che le operazioni intendono oggetti è riferirsi a fatti di questo tipo: che con il vedere diventa presente ciò che è visto, coll'udire diventa presente ciò che è udito, con l'immaginare diventa presente ciò che è immaginato e così via; dove in ognuno dei casi la presenza di cui si tratta è un evento psicologico ⁷³.

In secondo luogo le operazioni sono svolte da un operatore che in modo analogo non è soggetto solo in senso grammaticale ma anche «nel senso psicologico di operare consciamente» poiché «ogni volta che una di queste operazioni viene eseguita, il soggetto è consapevole di se stesso quale operante, è presente a se stesso come operante, sperimenta se stesso come operante» ⁷⁴.

In definitiva, come nota Pierpaolo Triani, vi è una duplice dimensione psicologica delle operazioni:

⁷¹ *Comprendere e essere*, OBL 5, p. 36.

⁷² Cfr. LONERGAN, *Cognitiveal Structure*, «Continuum», 2 (1964), pp. 530-542; ora in *Collection*, CWL 4, pp. 205-221; trad. it. *La struttura della conoscenza*, a cura di Giovanni B. Sala, in LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, pp. 79-103, qui p. 83 ss, § 3.

⁷³ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 38.

⁷⁴ *Ibidem*.

una rappresentata dalla coscienza e l'altra dall'intenzionalità. Entrambe sono, nell'esperienza del soggetto, inseparabili e insieme comportano nel soggetto un movimento duplice e unitario: il movimento *intenzionale* attraverso cui il soggetto intenziona oggetti diversi e il movimento *coscienziale* il quale rivela al soggetto tipi diversi di presenza a sé. L'intenzionalità rimanda alla coscienza e questa si manifesta nell'intenzionalità ⁷⁵.

Nei suoi scritti Lonergan parla di una pluralità di operazioni ⁷⁶ che può, però, essere sintetizzata in base ai diversi livelli di presenza e d'intenzionalità riconducendo le operazioni a quattro tipi principali definiti "livelli di coscienza del soggetto": «se per brevità indichiamo le varie operazioni ai quattro livelli mediante l'evento principale a quel livello, possiamo parlare delle operazioni come esperienza, intelligenza, giudizio e decisione» ⁷⁷. Per spiegare il rapporto che lega tra loro i vari livelli Lonergan ricorre alla categoria hegeliana dell'*Aufhebung* per cui «un essere inferiore è ritenuto, preservato, ancorché trasceso e completato da un essere superiore» ⁷⁸, omettendo l'idea che il livello superiore riconcili una contraddizione in quello inferiore. Ad ogni livello le diverse operazioni presuppongono e completano le operazioni del livello precedente rivelando complesse relazioni di interdipendenza funzionale tra i diversi livelli di coscienza e tra le diverse operazioni di ciascun livello. In modo analogo anche il soggetto presente a se stesso varia, in quanto attua e sperimenta la propria soggettività in maniera sempre più piena dando così luogo a un'auto-manifestazione e a una presa di possesso della soggettività sempre crescente.

3.2.1. Livello empirico

Il termine "esperienza" è utilizzato dal filosofo in senso tecnico per indicare ciò che è dato al soggetto anteriormente all'applicazione su di essa della struttura coscienziale: i dati dell'esperienza interna, provenienti dai sensi, dall'immaginazione e dalla rappresentazione, e i dati dell'esperienza esterna, quindi l'intero spettro delle operazioni e dei dinamismi coscienziali.

Alla base del sistema coscienziale Lonergan colloca il soggetto esperienziale che è tale nel momento in cui «si sveglia ⁷⁹, quando diventa il soggetto di lucida

⁷⁵ TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 112.

⁷⁶ Lonergan elabora anche uno "schema fondamentale delle operazioni": «Le operazioni dello schema sono: vedere, udire, toccare, odorare, gustare, indagare, immaginare, capire, concepire, formulare, riflettere, disporre in ordine e pesare l'evidenza, giudicare, valutare, decidere, dire, scrivere» (*Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 39).

⁷⁷ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 46.

⁷⁸ LONERGAN, *The Subject*, Marquette University Press, Milwaukee 1968; poi pubblicato in LONERGAN, *A Second Collection*, pp. 69-86; trad. it. *Il soggetto*, a cura di Valter Danna in DANNA, *Bernard Lonergan. Il metodo teologico, le scienze e la filosofia*, pp. 144-157, qui p. 152.

⁷⁹ Prima di affrontare la riflessione sul soggetto che opera ai quattro livelli di coscienza Lonergan parla dell'esistenza di altri due livelli frammentari che precedono quelli coscienziali: il primo è quello del sonno e dello stato di coma in cui il soggetto è solo potenzialmente presente a sé; il secondo è quello dell'inconscio considerato come una parte della psiche non coscientizzata chiamata in causa anche nel caso del livello frammentario del sogno. Molteplici sarebbero le riflessioni possibili anche in ambito bioetico di questa considerazione lonerganiana che non possono, per ovvie ragioni, trovare

percezione, di schemi immaginativi, di impulsi emotivi e conativi e di azioni del corpo»⁸⁰: a questo primo e fondamentale livello il filosofo riconduce la presenza a sé del soggetto che sperimenta e che, attraverso i sensi, entra in contatto con il mondo esterno. L'ampiezza secondo la quale il soggetto esperienziale si svela a sé si manifesta attraverso le stesse leggi di associazione spontanea che presiedono al regolamento della coscienza sensitiva e che si ritrovano anche negli animali, in particolare nell'insieme rigido e complesso degli istinti. Per quel che riguarda l'intenzionalità e quindi il modo in cui a questo livello viene inteso l'oggetto dalle diverse operazioni, essa si esprime attraverso i sensi e l'immaginazione: l'intendere dei sensi, in particolare, è un fare attenzione in modo selettivo ma non creativo, questo perché per Lonergan la coscienza riveste anche un'importante funzione selettiva⁸¹ sulla base di complessi criteri biologici, affettivi, intellettivi, «drammatici»⁸². L'intendere dell'immaginazione, invece, può essere sia rappresentativo che creativo.

3.2.2. Livello intellettuale

L'uomo non si ferma tuttavia allo stato della pura esperienza: di fronte ai dati sperimenta infatti quella meraviglia che Aristotele⁸³ poneva come causa stessa della filosofia. Qui ha luogo il salto radicale dal livello empirico a quello intellettuale «sul quale – scrive Lonergan – noi indaghiamo, arriviamo a capire, esprimiamo ciò che abbiamo capito, elaboriamo i presupposti e le implicazioni di ciò che esprimiamo»⁸⁴. Il soggetto intelligente, ricorda Giovanni Sala, è presente a sé come «colui che domanda al fine di capire che cosa le cose sono, perché sono quel che sono, e arriva a definire le cose non come lo scolaro che ripete a memoria una definizione, ma come colui che per primo formulò la definizione perché aveva capito i dati»⁸⁵. Se, quindi, l'intendere del livello empirico è un fare attenzione, l'intendere del livello intellettuale è un meravigliarsi, un domandare, un cogliere, attraverso il sostegno dell'immagine, un'organizzazione di carattere intelligibile:

spazio in questa sede: per approfondimenti si rimanda a GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, pp. 39-40 e TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, pp. 113-115; per la questione del tema della psiche nella filosofia di Lonergan vedi anche Natalino SPACCAPELO, *Psiche e coscienza dopo Freud: tracce per un'epistemologia dell'inconscio*, in ID., *Fondamento e orizzonte. Scritti di antropologia e filosofia*, Armando Editore, Roma 2000, pp. 35-50.

⁸⁰ LONERGAN, *Il soggetto*, p. 152.

⁸¹ Come si avrà modo di vedere anche in seguito il tema della selettività della coscienza è un aspetto rilevante per la filosofia lonerganiana: in particolare, nelle opere successive ad *Insight*, il filosofo affermerà che tale funzione si fonda sull'interesse [*concern*] e specificherà che, pur potendo essere di diverso tipo, la diversificazione si muove sempre tra i due poli rappresentati dal mondo del soggetto e dall'universo dell'essere; cfr. TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 116, nota 43.

⁸² Lonergan utilizza il termine nella sua valenza teatrale per indicare quell'aspetto della vita dell'uomo che è rappresentato dal vivere con altri; cfr. *Insight*, OBL 3, § 2.5, pp. 259 ss.

⁸³ «Che poi essa [la filosofia] non tenda a realizzare qualcosa, risulta chiaramente anche dalle affermazioni di coloro che per primi hanno coltivato filosofia. Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia» (ARISTOT., *Metaph.*, A 2, 982 b 12-15).

⁸⁴ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 39.

⁸⁵ SALA, *Coscienza e intenzionalità in Bernard Lonergan*, p. 63.

l'intelligenza umana accoglie attivamente ogni contenuto di esperienza con la perplessità, la meraviglia, l'impulso, l'intenzione, che può essere tematizzata (ma non consiste) in domande quali: Che cos'è? Perché è così? L'indagine, attraverso l'atto di intelligenza, si traduce in pensiero che, quando è esaminato, si formula in definizioni, postulati, supposizioni, definizioni, ipotesi teorie ⁸⁶.

Questo livello è composito e caratterizzato da tre operazioni principali: in primo luogo si deve prendere in considerazione l'*indagine* [*inquiry*] che scaturisce dalla meraviglia, un'indagine che va ricollegata alla natura propria di un soggetto in grado di muoversi dalla percezione dei dati a una ricerca di comprensione:

Profondo in tutti noi, emergente quando il rumore degli altri appetiti si è acquietato, c'è un impulso a conoscere, a comprendere [*understand*], a vedere il perché, a scoprire la ragione, a trovare la causa, a spiegare. Proprio ciò che è voluto ha molti nomi. In che cosa precisamente consista è oggetto di discussione. Tuttavia, il fatto della ricerca [*inquiry*] è al di là di ogni dubbio ⁸⁷.

L'indagine porta all'*intellezione* [*insight*], l'operazione che consiste appunto nell'afferrare [*to grasp*] mentalmente le relazioni intelligibili all'interno dei dati e fra i dati. Queste intellezioni compiute dal soggetto sono caratterizzate, inoltre, dalla proprietà di svilupparsi, integrarsi e fondersi tra loro; la conoscenza che ne deriva si sviluppa così in modo cumulativo, ossia attraverso un accumularsi progressivo di intellezioni in un processo che Pierpaolo Triani paragona, con un'efficace metafora, al procedere incerto del soggetto nel buio:

L'apprendere è segnato da un periodo iniziale di oscurità in cui si va a tastoni, senza sicurezza, in cui non si vede dove si va, in cui non si può afferrare su cosa si faccia tanto chiasso, e solo gradualmente, mano a mano che si comincia ad intendere, l'oscurità iniziale cede a un successivo periodo di crescente luce, fiducia, interesse, e impegno sempre crescenti ⁸⁸.

L'intellezione mette poi in moto un'ulteriore operazione, la *concettualizzazione* che consiste nell'esprimere in uno o più concetti [*concepts*] – si parla in questo caso di formulazione – il contenuto intelligibile colto dall'intellezione ⁸⁹. Il processo che porta alla produzione dei concetti è al tempo stesso selettivo – dal momento che la concezione stessa è «la selezione dai dati, dalla presentazione empirica, dall'immagine di ciò che è essenziale per avere l'intellezione» ⁹⁰ – e sintetico, poiché «il concepire mette insieme il contenuto dell'intelligenza con quanto nell'immagine

⁸⁶ LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, p. 88.

⁸⁷ *Insight*, OBL 3, p. 38 [cfr. *Insight*, CWL 3, p. 28: come si evince dal testo inglese indicato da parentesi quadre l'Autore qui non parla della ricerca – *research* – ma dell'indagine].

⁸⁸ TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 120.

⁸⁹ Per la distinzione tra concettualizzazione e formulazione cfr. l'appendice al volume di Pierre ANGERS - Colette BOUCHARD, *L'appropriation de soi*, Les Éditions Bellarmin, Montréal 1986; trad. it. *L'autoappropriazione*, collana *Attività educativa: una teoria, una prassi*, vol. II, a cura di Natalino Spaccapelo, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, pp. 149-152.

⁹⁰ *Comprendere e essere*, OBL 5, p. 66.

è essenziale per il verificarsi dell'intelligenza stessa»⁹¹. Interessante è notare il legame che Lonergan pone tra il concetto, inteso in termini di prodotto della mente fondato su un atto di intelligenza, e il significato che viene richiamato dal concetto, in quanto indica ciò che è stato compreso: da ciò consegue la dipendenza del significato dall'intellezione, il che rimanda alla questione dell'interpretazione⁹².

3.2.3. Livello razionale

Quando il soggetto riflette sul processo della comprensione per valutarne il contenuto e verificarne il rapporto con la realtà si colloca a un livello successivo, quello della razionalità, in cui riflette, individua e dispone in ordine l'evidenza ed emette giudizi sulla verità e falsità, sulla certezza o probabilità di un'asserzione⁹³. Mentre opera cercando di produrre giudizi ponderati il soggetto razionale è presente a sé come colui che riflette criticamente, cerca ragioni, comprende verità e intende il vero, quindi ciò che a ragion veduta può dirsi non solo possibile ma anche reale.

In modo analogo al precedente, il livello razionale è caratterizzato da un susseguirsi circolare di operazioni la cui dinamica ruota attorno all'intellezione riflessiva. Non ci chiediamo più solamente quale sia l'oggetto a cui prestiamo attenzione, né ci limitiamo a chiarirne il significato, ma ritorniamo sul processo compiuto per renderci conto del rapporto tra quel che sperimentiamo o affermiamo e la realtà:

questa questione, ciò è così?, è ciò che fa la differenza tra alchimia e chimica, astrologia e astronomia, leggenda e storia, opinione e verità. Non importa quanto brillante [...] plausibile [...] completa possa essere una spiegazione; noi chiediamo: ciò è realmente così? A questo punto la coscienza spicca un altro salto. Nel primo livello, la coscienza è meramente empirica; nel secondo, essa diventa intelligente; nel terzo, essa diventa riflessiva, razionale⁹⁴.

Tale indagine dà origine a un atto di intendimento riflessivo [*reflective insight*] che consiste nel comprendere se si sono verificate le condizioni per affermare la verità o la falsità, la certezza o la probabilità, dei concetti e delle formulazioni derivanti dall'intellezione; questo permette di cogliere quello che Lonergan definisce un incondizionato virtuale, cioè «un condizionato le cui condizioni sono soddisfatte»⁹⁵.

L'incondizionato virtuale implica il coinvolgimento di tre elementi: a) un condizionato; b) un legame tra condizionato e condizioni; c) l'adempimento delle

⁹¹ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 41. Come puntualizza Triani occorre osservare che «la selezione e la sinteticità crescono all'interno di una esigenza sistematica che mira alla definizione. La concezione di concetti è però sempre presente anche quando il soggetto vive senza tematizzare l'esigenza sistematica. In questo caso il concetto assume forme molto più elementari di "rappresentazione" di ciò che si è colto attraverso un atto di intellezione» (TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 121).

⁹² Come si vedrà in seguito, Lonergan dedicherà al tema dell'interpretazione l'intero capitolo VII de *Il Metodo in Teologia*.

⁹³ Cfr. *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 39.

⁹⁴ *Sull'educazione*, OBL 10, p. 147.

⁹⁵ *Insight*, OBL 3, p. 376.

condizioni. L'indagine riflessiva pone il condizionato mentre l'intendimento riflessivo afferra le condizioni ed esamina se vengano o meno soddisfatte ⁹⁶: questo afferrare non è un processo meramente logico ma una nuova intellesione del soggetto concreto che, come è stato osservato, «fonda e precede tutti i tipi di giudizio: quello dell'inferenza deduttiva così come i giudizi concreti di fatto» ⁹⁷. Lonergan osserva che non è facile tuttavia determinare con una regola generale quando si raggiunge l'intellessione che può essere considerata come invulnerabile, che deriva dal fatto che tutte le domande pertinenti intorno alla questione sono state esaurite; per questo si può concludere con Pierpaolo Triani che «non esiste un criterio astratto del giudizio vero [...], la verità passa attraverso l'azione attenta, intelligente, razionale del soggetto che, in un dato momento storico, rispetto ad una determinata questione, può dire che le domande pertinenti circa la realtà o probabilità di un giudizio sono esaurite» ⁹⁸.

Nella propria esperienza quotidiana, allora, ogni soggetto sperimenterà al tempo stesso la possibilità di cogliere l'incondizionato e la precarietà delle proprie affermazioni, data dal fatto che non si può escludere il sorgere di domande sempre nuove, e tuttavia l'ulteriore soddisfacimento di nuovi quesiti richiederà pur sempre attenzione, intelligenza, razionalità, in un continuo processo di approfondimento che spinge di volta in volta il soggetto a nuove indagini.

Nei giudizi, con i quali attraverso l'assenso prende posizione rispetto all'intendimento riflessivo, il soggetto mette in gioco se stesso, come Lonergan ebbe modo di sottolineare nelle sue lezioni su *Insight*:

il giudizio è un atto personale, un impegno personale. Non dovete per forza dire "sì" o "no"; potete dire "non lo so" [...]. Ci sono tutte le alternative per venire incontro alla fragilità, all'ignoranza e alla lentezza umana, ed è la vostra razionalità che deve scegliere quella giusta. Il giudizio è qualcosa che è interamente vostro; è un elemento dell'impegno personale in uno stato estremamente puro. Poiché è così personale, espressione così tipica della propria ragionevolezza libera da ogni costrizione; poiché ci sono tutte le alternative, è interamente sotto la propria responsabilità [...], non ci si può lamentare dei propri cattivi giudizi: se ne è responsabili ⁹⁹.

Va tuttavia precisato a mio avviso che l'atto del giudizio presenta anche un carattere "contestuale" che si manifesta attraverso un triplice rapporto: con il passato, poiché i giudizi passati governano la direzione dell'attenzione, valutano le intelligenze, guidano le formulazioni e influiscono sull'accettazione o sul rifiuto di nuovi giudizi; con il presente dal momento che si possono verificare conflitti tra

⁹⁶ Un noto esempio di intendimento riflessivo è quello dell'inferenza deduttiva [se A allora B; ma A; quindi B] che però non può essere il caso fondamentale di giudizio dal momento che presuppone come veri altri giudizi: piuttosto che la forma generale del giudizio, quindi, essa si presenta come uno schema fondamentale utile a mostrare che un giudizio richiede di essere preceduto da un atto di intendimento riflessivo (cfr. *Insight*, OBL 3, p. 377 e TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 125).

⁹⁷ TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 125.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Comprendere e essere*, OBL 5, p. 149.

giudizi esistenti; con il futuro in quanto un giudizio non esaurisce mai la conoscenza e spinge quindi sempre a nuovi giudizi ¹⁰⁰.

Al tema del giudizio si lega il problema dell'oggettività che verrà ripreso successivamente; è importante però sottolineare che il conoscere, a livello di affermazione razionale, è in grado di auto-trascendersi. Superando, infatti, il livello del pensare, del supporre, dell'ipotizzare, il giudizio razionale permette al soggetto di entrare nel campo assoluto costituito dall'universo dell'essere e del valore: l'essere rappresenta così l'orizzonte onni-inclusivo del domandare e del giudicare razionale del soggetto conoscente. La soggettività umana è in grado di dire l'essere in quanto intenzionalmente aperta all'essere; la conoscenza, come ben sottolinea Giuseppe Guglielmi, «va posta in termini di auto-trascendenza del conoscente e non già nei termini acritici di chi intende la conoscenza come un movimento dentro/fuori, un uscire dal soggetto per raggiungere l'oggetto esterno» ¹⁰¹.

3.2.4. *Livello responsabile*

Esperienza, intelligenza e giudizio costituiscono la conoscenza umana come struttura triadica formalmente dinamica; nessuna di queste, presa singolarmente, può essere definita compiutamente conoscenza dal momento che questa

non è solo sperimentare, né solo capire, né solo giudicare; non è una combinazione solamente di esperienza e intelligenza, o solamente di esperienza e di giudizio, o solamente di intelligenza e giudizio; non è infine qualcosa di totalmente distinto dall'esperienza, dall'intelligenza, dal giudizio. È necessario dunque considerare come conoscenza umana non questa o quella operazione, ma il tutto le cui parti sono operazioni ¹⁰².

Al pari della conoscenza, però, la vita del soggetto è caratterizzata dall'azione che è presente in ogni tipo di esperienza umana: in particolar modo, quando il soggetto si pone la questione dell'opportunità e della bontà attraverso la formulazione di domande come "cosa debbo fare?", "è bene fare questo?", la sua coscienza si espande a un quarto livello, definito da Lonergan "livello responsabile" o dell'auto-coscienza razionale ¹⁰³. Questa dimensione della coscienza non è più conoscitiva ma esistenziale, il soggetto si fa esistenziale, nella misura in cui è capace di vivere nella libertà, nell'incertezza, nella cura, la propria esistenza. Questo livello, che con gli altri tre, compone l'intera struttura coscienziale è anch'esso

¹⁰⁰ Cfr. *Insight*, OBL 3, pp. 371-372.

¹⁰¹ GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, p. 44.

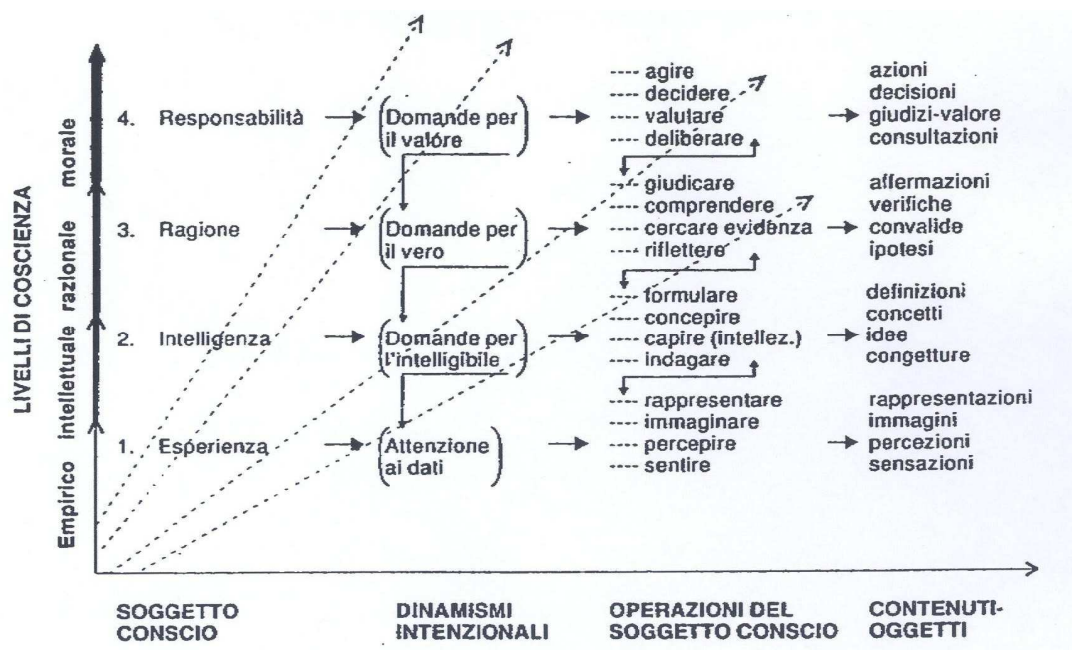
¹⁰² LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, p. 81-82. Continua Lonergan: «ogni parte è ciò che è in virtù delle sue relazioni funzionali con le altre parti; non c'è nessuna parte che non sia determinata dalle esigenze delle altre parti; per cui il tutto possiede una certa inevitabilità nella sua unità, di modo che rimuovere una qualsiasi parte distruggerebbe il tutto, mentre aggiungere un'altra parte sarebbe ridicolo. Un tutto di questo genere è una struttura» (*ivi*, p. 80).

¹⁰³ La specificazione "responsabile" si richiama al fatto che in questo livello il soggetto si appella alla propria libertà nel porre in essere corsi di azione; l'altra definizione, in termini di auto-coscienza razionale si richiama, invece, al fatto che il soggetto può operare comprensioni, giudizi, decisioni su di sé, nella consapevolezza che attraverso le azioni, mette in gioco se stesso; cfr. TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 128.

caratterizzato da una pluralità di operazioni: in primo luogo la deliberazione che consiste nel proporsi, confrontare, discernere, vari e alternativi corsi d'azione; nel soppesare i pro e i contro di questi e nel chiedere del loro diverso grado di bontà, importanza, obbligatorietà; nell'interrogarsi sul proprio grado di libertà e sulla propria sensibilità ai valori. In secondo luogo la valutazione¹⁰⁴ che afferma o nega la bontà – particolare, d'ordine o di valore – dei corsi di azioni proposti nella deliberazione. Infine la decisione che consiste nel volere – e nello scegliere con libertà – agire con conformità con il giudizio di valore che è stato posto.

In conclusione¹⁰⁵ si riporta la tavola elaborata da Pierre Angers e Colette Bouchard che ben riassume la complessità della struttura coscienziale nell'interpretazione che ne fornisce Lonergan:

Figura 2 – *Struttura dinamica della coscienza intenzionale*¹⁰⁶



¹⁰⁴ Bisogna precisare che con questo termine Lonergan intende la posizione di "giudizi di valore" e distingue la seconda operazione del livello morale dalla deliberazione. La ragione, infatti, opera sia al terzo che al quarto livello della coscienza: al terzo, sulla base della comprensione dell'evidenza, afferma o nega la realtà di qualcosa; al quarto conclude il processo deliberativo affermando o negando la bontà assoluta o relativa di qualcosa. Cfr. ANGERS-BOUCHARD, *L'autoappropriazione*, p. 151.

¹⁰⁵ L'elaborazione della nozione di coscienza è in Lonergan un'acquisizione assolutamente capitale, sia dal punto di vista antropologico e filosofico, che da quello metodologico e teologico. Per ulteriori approfondimenti, oltre a quelli già citati, si rimanda a Giovanni B. SALA, *L'analisi della coscienza umana in B. Lonergan. Un contributo preliminare al problema cristologico*, «La Scuola cattolica», 94 (1996), pp. 187-213 e ID., *La trascendenza come dimensione della coscienza umana in B. Lonergan*, «Giornale di Metafisica», 27 (1972), pp. 481-527; vedi anche Robert M. DORAN, *Subject and Psyche*, Marquette University Press, Washington 1977; Eugene J. WEBB, *Philosophers of Consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*, University of Washington Press, Seattle-London 1988.

¹⁰⁶ ANGERS-BOUCHARD, *L'autoappropriazione*, p. 147.

Come si evince dalla tavola, la coscienza umana in quanto struttura dinamica capace di conoscenza vera e di azione morale buona, rivela il suo dinamismo come un processo ordinato di operazioni collegate tra loro da rapporti di interdipendenza, che conducono a dei risultati. Grazie a questa struttura coscienziale il soggetto può procedere spontaneamente dai contenuti empirici allo sforzo di capire, alla riflessione critica e al giudizio; e ancora dal giudizio di realtà e dalla deliberazione, al giudizio di valore e all'impegno attivo. Questa spontaneità, però, ricordano Pierre Angers e Colette Bouchard «non è affatto automatica, né cieca; essa è conscia e lucida; essa costituisce l'essere umano come persona attenta, intelligente, razionale e responsabile» ¹⁰⁷.

3.3. Coscienza e conoscenza di sé

Il passaggio ulteriore dalla coscienza alla conoscenza di noi stessi avviene attraverso un processo conoscitivo introspettivo che, come evidenzia Giuseppe Guglielmi, presenta una struttura analoga a quella del procedimento attraverso il quale conosciamo gli oggetti:

Come noi passiamo dai dati del senso attraverso l'indagine, la riflessione e il giudizio, ad affermazioni intorno alle cose sensibili, così passiamo anche dai dati di coscienza attraverso l'indagine, l'intelligenza, la riflessione e il giudizio, ad affermazioni intorno ai soggetti consci e alle loro operazioni ¹⁰⁸.

È necessario precisare che il passaggio dalla pura esperienza al concetto, al giudizio e alla decisione, quando ha per oggetto quell'esperienza di sé che è la coscienza, si attua in modo particolare: di noi stessi come soggetti, infatti, abbiamo solo quella conoscenza elementare che è l'esperienza concomitante e costitutiva di qualsiasi operazione psichica, data dal fatto che la coscienza è l'esperienza (interna) di sé nei propri atti psichici.

La conoscenza di sé come realtà non ha una struttura diversa, né si raggiunge con un processo diverso da quello che contraddistingue la conoscenza di qualsiasi altro oggetto, ma è diverso piuttosto il punto di partenza: nel caso della conoscenza degli oggetti si tratta dell'esperienza esterna, nel caso della coscienza si tratta dell'esperienza interna. Tale passaggio, dalla semplice coscienza di sé alla conoscenza dei propri dinamismi coscienziali, non si attua, inoltre, secondo Lonergan, in modo naturale o automatico: è necessario l'impegno da parte del soggetto che si realizza autenticamente solo se pone in essere tale appropriazione.

Questo processo di sviluppo ha le sue radici nell'antico motto delfico del "conosci te stesso" ¹⁰⁹ che Lonergan adotta ripensandolo alla luce delle categorie di pensiero attuali. L'antica esortazione viene, infatti, in qualche modo completata con l'invito a vivere secondo questa conoscenza, in modo da far risaltare l'importanza della ricaduta pratica del processo di auto-appropriazione da parte del soggetto che è chiamato a incarnare le potenzialità operative che progressivamente sviluppa. Il

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 151-152.

¹⁰⁸ GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, p. 33.

¹⁰⁹ Cfr. PLAT., *Apol.* 21 b-23 c; *Alcib. I* 132 d-134 b; *Alcib. II* 146 e-147 b.

motto antico, inoltre, ricorda Natalino Spaccapelo, va inserito nel contesto delle nuove acquisizioni conoscitive e antropologiche tipiche del pensiero contemporaneo: «la conoscenza, genericamente “morale” e “religiosa” della propria umanità personale, richiesta dal precetto delfico, deve e può diventare oggi un’auto-conoscenza più articolata, più critica e più adeguata»¹¹⁰ che permetta all’uomo di penetrare nella sua stessa struttura coscienziale. Questo appropriarsi di sé potrà consentire al soggetto di elevare la propria interiorità coscienziale dal livello di ciò che è *conscio*, in maniera ancora frammentaria e confusa, al livello di ciò che lo è chiaramente, pienamente e armoniosamente, ossia a quello che Lonergan chiama il livello del *vissuto*; attraverso un ulteriore passaggio, il vissuto potrà essere sempre più esplicitamente e sistematicamente conosciuto fino a costituire l’ultimo livello, quello del cosiddetto *vissuto riflesso*, nel quale emerge l’elemento normativo dell’intenzionalità, come nota Giovanni Sala:

nel passaggio dalle operazioni in quanto solo sperimentate (cioè consce) alle medesime in quanto conosciute [...] emerge un elemento normativo, e cioè la nostra intenzionalità con il suo dinamismo, la sua struttura, le leggi a essa immanenti¹¹¹.

Del resto, l’esercizio stesso dell’auto-appropriazione è reso possibile dal fatto che i contenuti dinamici dell’interiorità coscienziale sono consci e intenzionali, due qualità che ricorrono nell’esame dei quattro livelli operativi della coscienza umana, indicati con le espressioni “essere attento”, “essere intelligente”, “essere ragionevole” ed “essere responsabile” e profondamente legati tra loro, al punto che, come conclude Natalino Spaccapelo:

i vari livelli di auto-appropriazione si raggiungono quando ci si appropria non di una sola attività, ma di due o più attività tra loro correlate, di tutte le attività di ogni singolo livello operativo, delle attività di diversi livelli operativi e infine, almeno tendenzialmente, dell’intera struttura operativa, della coscienza umana¹¹².

Si tratta, è evidente, di un processo di sviluppo integrato al cui interno sono comunque riconoscibili due “fasi”: una prima, detta dello *sviluppo fondamentale*, la quale consiste nell’emergenza, organizzazione, maturazione ed esercizio di tutte le potenzialità dell’individuo umano nel suo riferimento alla realtà del mondo esterno; una seconda, definita dello *sviluppo personale*, la quale consiste nel raggiungimento progressivo della propria personalità, anche sotto il profilo esistenziale. L’intero processo ha come meta la realizzazione da parte del soggetto incarnato di una piena autenticità che consiste nella «deliberata coerenza tra la propria struttura coscienziale e la propria vita illuminata e guidata dalle norme immanenti in quella struttura»¹¹³, una meta che si raggiunge solo con un lungo, continuo e perseverante impegno di auto-appropriazione.

Secondo Lonergan quello appena indicato è solo il primo dei benefici di cui potrà godere un soggetto che cerchi di autoappropriarsi della propria coscienza e

¹¹⁰ SPACCAPELO, *L’opera di Bernard Lonergan e la costruzione di un Novum Organum*, p. 41.

¹¹¹ SALA, *Coscienza e intenzionalità in Bernard Lonergan*, p. 54.

¹¹² SPACCAPELO, *L’opera di Bernard Lonergan e la costruzione di un Novum Organum*, pp. 43-44.

¹¹³ *Ivi*, p. 45.

delle proprie dinamiche coscienziali; un altro beneficio che va senz'altro riconosciuto è di natura propriamente gnoseologica, in quanto riguarda la conoscenza che uno ha di se stesso. Perché si possa parlare di autentica conoscenza di sé, sono necessarie due condizioni: un se stesso pienamente sviluppato la cui pienezza possa riflettersi sulla piena conoscenza di sé; un'adeguata teoria della conoscenza, che comprenda un contenuto esperienziale, uno intellettuale, uno razionale. È inoltre necessario che il soggetto umano *diriga l'attenzione* alle proprie operazioni conoscitive e alle loro relazioni sperimentandone la molteplicità, quindi comprenda *l'unità intelligibile e intelligente* e, in definitiva, affermi tale molteplicità sperimentata come unità compresa in termini di realtà che *egli stesso è*. La conoscenza umana adulta e critica si presenta come una struttura di operazioni empiriche, intellettuali e razionali: per diventare «un soggetto umano liberamente volente e responsabilmente operante» il soggetto conoscente deve *deliberare, scegliere, decidere, attuare* «il suo essere un vero conoscente in una vita coerentemente vissuta secondo *sensibilità attenta, intelligenza perspicace, razionalità ponderata e condotta motivata*, in modo da tendere a diventare sempre più un soggetto umano *esistenzialmente autentico*»¹¹⁴.

Accanto a quello gnoseologico va sottolineato il guadagno “sapienziale” che scaturisce da tale auto-appropriazione il cui raggiungimento non è mai fine a se stesso ma risulta pur sempre ordinato a un fine superiore, da rintracciarsi nella struttura dinamica e operativa della coscienza umana che, posta alla base del conoscere e del vivere dell'uomo, grazie all'auto-appropriazione costituisce il fondamento ultimo e universale di una nuova metodologia.

3.4. Verso l'integrazione dei saperi: una scienza fondamentale e totale

Analizzare il dinamismo coscienziale anche nelle sue valenze conoscitive si traduce, per Lonergan, nell'analisi della stessa conoscenza umana, condotta attraverso il riferimento all'intenzionalità: in particolare gli aspetti intorno ai quali si concentra la riflessione lonerganiana sono tre e consentono di offrire una risposta alle tre domande fondamentali dello sforzo conoscitivo umano: «che cosa faccio quando conosco?», «perché fare questo è conoscere?», «che cosa conosco quando faccio questo?».

In risposta alla prima domanda, Lonergan elabora una teoria della conoscenza strutturata dinamicamente sui tre livelli coscienziali: empirico, intellettuale e razionale. A differenza dell'impostazione kantiana, però, qui il terzo livello della coscienza razionale è rivestito di un ruolo centrale per il conoscere, dal momento che si può parlare di incremento della conoscenza solo quando avviene l'atto impalpabile del giudizio. In esso, infatti, si supera il mero darsi dei dati (“trascendenza empirica”) e la formulazione di elaborazioni concettuali (“trascendenza intellettuale”) per arrivare a riconoscere che un oggetto di pensiero appartiene al regno assoluto dell'essere attraverso una serie di giudizi di fatto, di esistenza (“trascendenza razionale”). I concetti, in altre parole sono uniti con i dati

¹¹⁴ *Ivi*, p. 46 (per entrambe le citazioni).

nella loro stessa genesi attraverso l'intellezione e vanno controllati nei dati attraverso il giudizio.

La seconda domanda introduce al problema epistemologico e alle conseguenze che derivano dall'impostazione gnoseologica di Lonergan, la quale pone in evidenza due aspetti rilevanti dal punto di vista antropologico, oltre che epistemologico, legati, da una parte, alla stretta connessione tra conoscenza e sviluppo del soggetto umano – nella misura in cui il conoscere nel suo dinamismo conscio si manifesta come perfezione del soggetto conoscente – e, dall'altra, al superamento dell'immanenza coscienziale da parte del conoscere, in funzione di una conoscenza di oggetti appartenenti all'universo dell'essere.

La struttura del conoscere, in altre parole, è fatta per raggiungere quell'universo dell'essere che è sempre inteso in ogni nostra operazione conoscitiva, anche se viene progressivamente conosciuto attraverso il processo cumulativo della nostra conoscenza: non c'è alcun problema di "ponte" tra il soggetto e l'oggetto, tra pensiero ed essere, poiché l'atto del giudizio fa passare dall'immanenza delle operazioni e dei contenuti coscienziali alla trascendenza di ciò che semplicemente è. Da qui scaturisce il principio dell'isomorfismo, per cui si può rintracciare una somiglianza strutturale tra conoscere, essere e oggettività. Come la conoscenza umana si struttura su tre livelli (esperienza, comprensione/intelligenza, giudizio), analogamente l'essere conosciuto dal soggetto si compone di tre elementi (potenza, forma e atto); l'oggettività, di conseguenza, non è l'oggetto esterno, già costituito e reale, ma lo strutturarsi di tre tipi parziali di oggettività: un'oggettività empirica, una normativa e una assoluta. Tale articolata nozione di oggettività si connette con la dimensione del soggetto in una prospettiva che supera le dicotomie soggetto/oggetto, psicologico/ontologico, soggettivismo/normatività, e, come acutamente sottolinea Valter Danna, permette di eliminare

gli antichi sospetti circa il rapporto tra oggettivo e soggettivo, poiché l'oggettività conoscitiva è raggiunta solo da un soggetto – *verum est in mente* – purché questi sia autentico, ossia capace di lasciarsi guidare dalla sua operatività dinamica di attenzione empirica, di intelligenza, di ragionevolezza e criticità e di responsabilità e capacità di scelta: un soggetto padrone della sua interiorità conscia e intenzionale, dinamica e trascendente ¹¹⁵.

Se l'abbandono dell'oggettività cela sempre il rischio della distruzione dei valori della persona più che una loro promozione, la "conquista" della propria interiorità rappresenta la base invariante che permette al soggetto di raggiungere l'oggettività come promessa fondamentale per l'autenticità dell'uomo.

Infine, l'ultimo aspetto si ricollega alla terza domanda, «che cosa conosco quando faccio questo?» e apre alla trattazione della metafisica trascendentale. Lonergan rivolge un'attenzione particolare all'ambito dell'interiorità che permette di accedere alla coscienza consapevole che utilizza l'auto-conoscenza delle sue operazioni in vista di un controllo critico della coerenza: la stessa filosofia va letta in termini di sapere dell'interiorità, capace di ricondurre gli altri saperi alla loro base

¹¹⁵ VALTER DANNA, *Insight: epistemologia per un'integrazione fra i saperi*, in DANNA, Bernard Lonergan. *Il metodo teologico, le scienze e la filosofia*, pp. 27-49, qui p. 34.

ultima, rappresentata dal soggetto conoscente con i suoi dinamismi strutturali, permettendo così un'effettiva e autentica integrazione.

Questa funzione di interconnessione/integrazione è attribuita da Lonergan a quella parte della filosofia che lui stesso chiama "filosofia generalista" e che corrisponde alla *metafisica*, così articolata: in primo luogo c'è quella che egli chiama *metafisica latente*, presente in ciascun individuo in quanto soggetto che spontaneamente esercita la propria operatività conoscitiva, nella vita ordinaria (senso comune) come nei vari settori della teoria (logica, matematica,...) e sottintende, più o meno inconsapevolmente, una visione d'insieme della realtà nel suo complesso. In questo primo senso si può dire che la metafisica *sorregge e fonda* ogni sapere. Successivamente, nel momento in cui il soggetto comincia ad avvertire la necessità di uno sforzo sistematico di interconnessione tra le specializzazioni e di superamento della frammentazione, senza tuttavia sapere ancora quale direzione prendere, si profila il soggetto teoretico: a questo stadio Lonergan parla di una *metafisica problematica*. Questa *penetra* tutti i settori del sapere in quanto essi hanno una fonte comune, l'intelligenza, e si manifesta nella ricerca dello specialista di una qualche visione complessiva, per lo più sotto forma di riduzionismo.

L'integrazione cui si allude non può tuttavia fermarsi al piano delle prospettive settoriali, ma comporta l'organizzazione dei vari ambiti di significato della conoscenza umana in una visione complessiva unitaria che non può competere né al senso comune, né ai metodi delle scienze naturali o delle scienze umane che prima di ogni integrazione andranno differenziate nei loro metodi. L'integrazione deve essere opera di un soggetto critico, che conosce se stesso in quanto conoscente. Solo il filosofo sarà quindi in grado di raggiungere il livello della *metafisica esplicita* che, in quanto discorso possibile sulla totalità, si assumerà il compito di trasformare e unificare gli altri saperi, compiendo il processo di integrazione e auto-connessione di cui abbiamo detto. Lonergan intende tale integrazione come il risultato di un lavoro di collaborazione con gli altri saperi, che non va inteso in termini di integrazione degli stessi in un quadro superiore di principi ultimi, ma come un percorso che segue la linea dell'integrazione nel soggetto che conosce, che fa scienza o filosofia o teologia: è, infatti, sul piano dell'uomo in quanto soggetto conoscente che si decide la possibilità o meno del significato e della razionalità.

4. DALLA COSCIENZA AL SOGGETTO: LA QUESTIONE ERMENEUTICA

4.1. Dall'ermeneutica metodica all'ermeneutica del soggetto

L'intero sviluppo della filosofia di Lonergan può essere interpretato come lo sforzo di tematizzare la soggettività umana in tutte le sue dimensioni, sensitiva, intelligente, razionale, morale, attraverso un cammino che si può indicare con riferimento a precisi nodi concettuali.

Il primo approccio al tema dell'interiorità è rintracciabile nello studio della nozione di *verbum* in san Tommaso: il lavoro per recuperare la dottrina medievale sulla conoscenza e sull'anima ha portato, infatti, Lonergan a riscoprire l'*intelligere* come momento centrale del processo conoscitivo. La successiva fase rappresentata da *Insight*, la sua opera maggiore, ha messo a frutto la scoperta precedente nel

contesto contemporaneo delle scienze sperimentali della natura, delle scienze umane, della filosofia e delle varie forme di senso comune. La terza fase, infine, si concentra sulla dimensione esistenziale della coscienza umana: una volta analizzato il soggetto nella sua totalità Lonergan ha così potuto elaborare un metodo della teologia il cui fondamento e le cui norme sono costituite dalle esigenze presenti e operanti della coscienza ¹¹⁶.

In questi diversi momenti che segnano il percorso della riflessione lonerganiana si possono rintracciare le fila per ricostruire la prospettiva ermeneutica che si sviluppa progressivamente all'interno del suo pensiero. Se la vasta e complessa opera lonerganiana non comprende una trattazione che si occupi specificatamente di ermeneutica, con l'eccezione di una serie di articoli e appunti composti intorno agli anni Sessanta, si può tuttavia affermare che tale interesse si ritrova costantemente presente all'interno dei singoli approfondimenti sui quali si è di volta in volta soffermato. Per comprendere il pieno sviluppo di tale problematica, sarà pertanto utile seguire i numerosi riferimenti disseminati in tutta la produzione del filosofo, sia nei testi più importanti, sia nei saggi e articoli, nei quali Lonergan ritorna sull'argomento con interessanti precisazioni e puntualizzazioni. Seguendo questo filo rosso è possibile infatti delineare un vero e proprio percorso all'interno della sua filosofia, a partire dai primi articoli di stampo tomista attraverso gli studi sulla gnoseologia per giungere infine agli ultimi testi specificatamente dedicati al problema metodologico.

L'interesse del filosofo per il problema dell'interpretazione emerge già in occasione degli studi condotti sul pensiero di san Tommaso e sulla questione del *verbum mentis* ¹¹⁷; ci troviamo ancora nella fase iniziale dell'elaborazione filosofica lonerganiana, nella quale l'attenzione del filosofo è rivolta principalmente alla possibilità di un utilizzo delle categorie ermeneutiche in funzione della lettura dell'opera dell'Aquinate, con particolare riferimento alla tematica della *gratia* ¹¹⁸ di cui il filosofo si occupava in questi anni. Lo studio porterà Lonergan a scoprire la profonda importanza dell'auto-appropriazione da parte del soggetto e a definire le nozioni di base che verranno successivamente utilizzate nell'elaborazione di una sua teoria ermeneutica autonoma e originale. Fondamentale per Lonergan diventa in questa fase l'eredità aristotelico-tomista, con riferimento in particolare, per quel che riguarda l'ermeneutica, al trattato aristotelico del *Perì Hermeneias*, letto sulla base dell'interpretazione fornita dallo stesso Aquinate, ma anche di sant'Agostino; alla luce di ciò è possibile collocare l'ermeneutica di Lonergan al termine di un cammino ideale che collega Aristotele a san Tommaso, attraverso la mediazione di sant'Agostino.

¹¹⁶ Cfr. Giovanni B. SALA, *Bernard Lonergan, s.j.: un teologo esamina la propria mente*, «La Nottola», 4 (1985), pp. 35-50, p. 37.

¹¹⁷ Per gli studi sul pensiero tomista nel complesso cfr. LONERGAN, *The concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas*, «Theological Studies», 7 (1946), pp. 349-392; 8 (1947), pp. 35-79, 404-444; 10 (1949), pp. 3-40, 359-393 poi pubblicato in *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, by David B. Burrell, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1967 – London 1968; ora in *Verbum*, CWL 2; trad. it. *Conoscenza e interiorità*, OBL 2.

¹¹⁸ Per gli studi sul problema della *gratia* cfr. LONERGAN, *Grace and Freedom: operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, by J. Patour Burns, Darton Longman & Todd, London-New York 1971; poi pubblicato in *Grace and Freedom*, CWL 1; trad. it. *Grazia e libertà. La grazia operante nel pensiero di San Tommaso*, a cura di Natalino Spaccapelo, Editrice Università Gregoriana, Roma 1970.

Tale eredità si può rintracciare in tutta la produzione filosofica di Lonergan che, sulla scorta del motto leonino "*vetera novis augere et perficere*", sosterrà sempre la necessità di un rinnovamento profondo delle categorie filosofiche e teologiche che permetta di accrescere e perfezionare il patrimonio antico (*vetera*) con l'apporto del pensiero moderno e contemporaneo (*novis*). La sua elaborazione di un *Novum Organum* si muove esattamente nella direzione di un'integrazione superiore dei saperi, che faccia capo allo sviluppo autentico del soggetto e alla elaborazione di un nuovo metodo che possa mettere in rapporto metafisica ed ermeneutica proprio perché basato sulla fondazione ontologica del significato.

La necessità di individuare una nuova metodologia diventa fondamentale per la filosofia di Lonergan che nell'opera successiva, *Insight*, propone un metodo trascendentale che, mediante la piena comprensione dello stesso processo del comprendere, possa permettere di portare a compimento l'antico metodo aristotelico-tomista, tenendo conto delle innovazioni della modernità. Con la composizione e la pubblicazione di quest'opera, capitale per la comprensione del suo pensiero, si assiste, inoltre, all'emergere di un interesse più sistematico per le tematiche dell'interpretazione e per il rapporto tra soggettività e oggettività:

l'interesse per la soggettività – sottolinea Lonergan – è perciò l'interesse per la realtà intima dell'uomo. È l'interesse non per le verità universali che valgono per l'uomo sia addormentato che sveglio, non per il mutuo rapporto di fattori e cause naturali, bensì per la perenne novità dell'auto-costituzione e delle libere scelte che fanno, di chi sceglie, ciò che egli è ¹¹⁹.

Ciò equivale a dire che il frutto della verità, per poter essere colto, deve prima maturare sull'albero di un soggetto autentico, dal momento che solo il soggetto autentico può raggiungere l'oggettività, intesa come capacità di giungere a ciò che è indipendente dal soggetto concreto.

Nel suo testo, inoltre, Lonergan si confronta con la filosofia di Dilthey e con l'interpretazione fornita da Palmer e prende posizione riguardo alla filosofia di Gadamer e ai suoi elementi portanti, quali ad esempio la definizione di circolo ermeneutico o del rapporto soggetto-orizzonte, fino a giungere all'elaborazione di quella che lui stesso definirà *Scientific Hermeneutics*, un'ermeneutica metodica centrata sul problema del rapporto tra conoscenza, realtà e oggettività e sulla nozione di verità. Tale approfondimento assume una valenza filosofica di più ampio respiro, come sottolinea Ireneusz Korzeniewski:

invitando il lettore stesso all'esercizio di capire il proprio conoscere, Lonergan fonda il suo lavoro sull'auto-appropriazione riflessa della struttura della conoscenza, verificando personalmente la fondatezza di una tale struttura e poi la sua corrispondenza con quella del reale, nella prospettiva dell'isomorfismo tra conoscere ed essere ¹²⁰.

¹¹⁹ LONERGAN, "Natural knowledge of God" in *Insight Revisited*, cfr. ID., *A Second Collection*, p. 102.

¹²⁰ Ireneusz Wojciech KORZENIEWSKI, *Il Logos-Verbum Mentis in s. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*, collana *Saggi per il nostro tempo*, vol. 21, Lateran University Press, Roma 2010, p. 73.

Su queste basi si possono comprendere le ragioni del primato che viene assegnato in *Insight* alla gnoseologia: se, infatti, negli scritti sulla filosofia tomista questa era espressa in termini metafisici, ora, come giustamente nota Giovanni Sala, è la metafisica ad essere fondata in termini di principi conoscitivi, dato che

la soluzione del rapporto tra conoscenza e realtà, ovvero del passaggio dal pensiero all'essere consegue dall'affermazione fondamentale dell'intrinseca intelligibilità dell'essere, cioè dall'impossibilità di separare l'essere dall'intelligibile, poiché l'essere è l'obiettivo del puro desiderio di conoscere ¹²¹.

Dopo *Insight* la filosofia lonerganiana si sposta dalla prospettiva dell'intelletto speculativo, centrata sul ruolo della mente, a quella del soggetto esistenziale, nella sua complessità e totalità; di conseguenza anche la sua prospettiva ermeneutica risulta caratterizzata da un'attenzione all'interiorità concepita non più in termini conoscitivi ma esistenziali, una prospettiva, questa che sarà sviluppata compiutamente in *Method in Theology*. Tale opera, che rappresenta il fulcro dell'intero percorso lonerganiano, impegnato nella costante e complessa ricerca di una nuova metodologia in grado di far dialogare tra loro le diverse discipline, presenta anche, dal punto di vista dello sviluppo della questione ermeneutica, la trattazione più sistematica. In essa Lonergan sostiene l'importanza e la necessità di distinguere il problema filosofico dell'ermeneutica dagli altri problemi di filosofia con cui esso intrattiene relazioni, ma con i quali non può essere identificato.

La necessità di mantenere una separazione tra i diversi aspetti spiega l'introduzione delle "specializzazioni funzionali", dedotte dai quattro livelli del sistema coscienziale: come si vedrà ampiamente in seguito per quanto riguarda il problema ermeneutico il gruppo di specializzazioni che qui risulta importante è il primo, che comprende la ricerca [*search*], l'interpretazione [*interpretation*], la storia [*history*] e la dialettica [*dialectic*].

Significativamente Lonergan deduce la specializzazione dell'interpretazione dal livello coscienziale dell'intelligenza, mettendo in atto il reinserimento, in un contesto completamente rifunzionalizzato, quale è quello del sistema coscienziale, di tutta la questione dell'espressione e della formulazione del *verbum mentis* di ascendenza aristotelico-tomista, dalla quale era scaturito il suo primitivo interesse. Inoltre il collegamento posto tra interpretazione e livelli della coscienza permette di definire l'ermeneutica lonerganiana come un'ermeneutica del soggetto, ma all'interno di un contesto di filosofia dell'essere nel quale l'ontologia media tra l'ermeneutica e lo sfondo metafisico.

Un chiaro esempio a tale riguardo ci è offerto dalla riflessione di Lonergan sul significato, altro tema ricorrente nell'intera sua opera, che va posto in relazione con la sua fonte trascendentale, rappresentata dalla coscienza umana letta come coscienza di significati e come struttura euristica che ci fa passare gradualmente dai dati del senso a una visione complessiva dell'universo materiale.

¹²¹ Giovanni B. SALA, *La Métaphysique comme structure heuristique selon B. Lonergan*, «Archives de Philosophie», 33 (1970), pp. 45-71; 35 (1972), pp. 443-467, 555-570; 36 (1973), pp. 43-68, 625-642.

4.2. Il dibattito sull'ermeneutica lonerganiana: per uno *status quaestionis*

L'interesse nei confronti di questa possibile interpretazione del pensiero e dell'opera di Lonergan nasce già intorno agli anni Settanta dello scorso secolo, in seguito alla comparsa di una monografia, curata da Matthew Lamb ¹²², incentrata sulla comparazione dialettica tra la critica della ragion storica di Dilthey e l'approccio metodologico elaborato da Lonergan in ambito teologico. Un dibattito vero e proprio, però, si sviluppa realmente solo intorno agli anni Ottanta, con la pubblicazione di una serie di articoli che propongono una rilettura in chiave ermeneutica della proposta metodologica avanzata da Lonergan a partire dal confronto con Gadamer e le tematiche centrali della questione ermeneutica. In particolare è, a questo proposito, importante ricordare un articolo di Ronald McKinney, comparso nel 1983 ¹²³, nel quale si suggeriva la possibilità che la teoria lonerganiana potesse essere inserita all'interno del panorama dell'ermeneutica contemporanea con una posizione intermedia tra le correnti, da una parte, dell'ermeneutica filosofico-esistenziale, sviluppata in particolare da Heidegger e da Gadamer, e della teoria ermeneutico-esegetica rappresentata, invece, da Betti e dalla sua filosofia ¹²⁴. Nella teoria ermeneutica di Lonergan risiederebbe, così, la possibilità di realizzare un'integrazione tra le istanze della metodologia ermeneutica e quelle dell'ermeneutica esistenziale, tra le due dimensioni del comprendere e dell'essere; una tesi questa che ritorna anche successivamente in altri saggi che attribuiscono spesso alla proposta ermeneutica lonerganiana questa funzione di mediazione e che si concentrano sempre, però, su aspetti circoscritti della questione, o su singoli concetti presenti all'interno dell'elaborazione lonerganiana, quali il punto di vista universale, il significato, l'orizzonte, l'interesse, per conciliarli con una prospettiva ermeneutica compiuta e originale ¹²⁵.

I primi tentativi di sistematizzazione della teoria ermeneutica lonerganiana nel suo complesso risalgono, infatti, solo agli inizi degli anni Novanta, con la puntuale e ampia trattazione di Robert Doran che dedica un'intera sezione del suo testo *Theology and the Dialectic of History* ¹²⁶ all'individuazione degli elementi dell'ermeneutica lonerganiana, attraverso il confronto diretto coi testi che fino a questo momento era stato forse trascurato. Un'altra ricostruzione interessante,

¹²² Matthew L. LAMB, *History, Method and Theology: a dialectical Comparison of W. Dilthey's Critique of Historical Reason and B. Lonergan's meta-methodology*, Scholars Press for the American Academy of Religion, Missoula (Mont.) 1978.

¹²³ Ronald MCKINNEY, *The Hermeneutical Theory of Bernard Lonergan*, «International Philosophical Quarterly», 23 (1983), pp. 277-290.

¹²⁴ Cfr. Joseph BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Routledge & Kegan Paul, London 1980; trad. it. *L'ermeneutica contemporanea*, a cura di Stefano Sabattini, il Mulino, Bologna 1986. Vedi anche Maurizio FERRARIS, voce *Ermeneutica*, in Paolo ROSSI (a cura di), *La filosofia*, Utet, Torino 1995, pp. 39-83.

¹²⁵ In modo particolare sono da citare gli studi di Frederick G. LAWRENCE, *Method and Theology as Hermeneutics*, in Matthew L. LAMB (ed.), *Creativity and Method: Essays in Honor of Bernard Lonergan*, Marquette University Press, Milwaukee 1981; Joseph ROBIDOUX, *The Hermeneutics of Bernard Lonergan*, Katholieke Universiteit Leuven, 1984; Sean E. MCEVENUE-Ben F. MEYER (eds), *Lonergan's Hermeneutics: its Development and Application*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1989.

¹²⁶ Robert M. DORAN, *Theology and the Dialectic of History*, University of Toronto Press, Toronto 1990, con particolare riferimento alla parte *Hermeneutics and the Ontology of Meaning*, capp. 18-20.

seppur limitata, è quella proposta, sempre negli stessi anni, da Gaspare Mura, unico italiano nel panorama prevalentemente americano o inglese degli studi su Lonergan: il suo testo *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione* ¹²⁷ comprende, infatti, una breve ricostruzione dell'ermeneutica lonerganiana, che ripropone la funzione "mediatrice" della sua filosofia come sintesi tra momento metodologico e momento ontologico-veritativo dell'ermeneutica, ma la colloca pur sempre all'interno dell'ambito dell'ermeneutica veritativa.

Dopo gli anni Novanta, se si prende in considerazione il dibattito contemporaneo, si deve registrare un'attenzione per gli aspetti connessi alle applicazioni pratiche dei principi della teoria ermeneutica lonerganiana e ai suoi rapporti con la teologia ¹²⁸. In nessuno studio, però, finora è stato preso in considerazione in modo adeguato e compiuto il rapporto che, a nostro avviso, intercorre tra la possibilità e l'articolazione di un'ermeneutica in seno al pensiero di Lonergan e la struttura coscienziale che costituisce il cuore del suo intero sistema filosofico. Da registrare inoltre la presenza in alcuni casi di parziali fraintendimenti del pensiero del filosofo canadese, specie in merito alla deduzione delle specializzazioni funzionali, tra le quali rientra l'ermeneutica, dai gradi della coscienza. Inoltre, a nostro avviso, non è stato ancora studiato adeguatamente il ruolo della soggettività in seno all'ermeneutica lonerganiana e quello del rapporto tra problema epistemologico e problema metafisico.

Rimane, infine, aperta la questione circa la possibilità dell'effettiva interazione tra un pensiero filosofico come quello lonerganiano che si fonda sul principio dell'isomorfismo, per il quale la struttura della conoscenza corrisponde a quella della realtà, e i principi base dell'ermeneutica come teoria dell'interpretazione.

¹²⁷ Gaspare MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova Editrice, Roma 1990, pp. 326-336.

¹²⁸ Cfr. Frederick G. LAWRENCE, *Expanding Challenge to Authenticity in Insight: Lonergan's Hermeneutics of Facticity (1953-1964)*, «Divyadaan. Journal of Philosophy & Education», 15/3 (2004), pp. 427-456; Donna TEEVAN, *Lonergan, Hermeneutics & Theological Method*, Marquette University Press, Milwaukee 2005; Jayaseelan SAVARIAPITCHAI, *A Practical Application of Hermeneutical Principles of Bernard Lonergan*, «Jnanodaya. Journal of Philosophy», 12 (2005), pp. 69-77; James R. PAMBRUN, *The Relationship between Theology and Philosophy: Augustine, Ricoeur and Hermeneutics*, «Theoforum», 36/3(2005), pp. 293-319.

Capitolo Secondo
METODO E SOGGETTIVITÀ AUTENTICA:
VERSO UN'ERMENEUTICA DEI DINAMISMI COSCIENZIALI

1. LA DEFINIZIONE DI UN NUOVO ORIZZONTE METODOLOGICO

L'articolazione della questione ermeneutica presente nel pensiero di Lonergan è fortemente connessa con il problema del metodo che caratterizza l'intero sviluppo della sua riflessione già a partire dalle prime opere fino alla più piena formulazione in *Method in Theology*. L'elaborazione di una nuova metodologia presenta, del resto, importanti connessioni con il tema dell'autenticità del soggetto, sotto il profilo sia gnoseologico che esistenziale, con importanti ripercussioni sul problema dell'interpretazione e del ruolo del soggetto all'interno di questo processo.

1.1. Breve *excursus* storico

Per comprendere i caratteri della proposta metodologica avanzata da Lonergan è importante soffermarsi brevemente sulla considerazione di alcuni importanti riferimenti storici. Nell'esame dell'interpretazione della rivoluzione scientifica si è già sottolineata la sua proposta di sostituire l'impostazione logico-metafisica della filosofia aristotelica con una più propriamente metodologica.

Un altro riferimento storico particolarmente significativo preso in considerazione per l'elaborazione del nuovo metodo è rappresentato dal filosofo inglese Francis Bacon: estremamente critico nei confronti delle posizioni tradizionali di stampo aristotelico, questi aveva infatti sostenuto la necessità per la filosofia di una rifondazione dalle fondamenta. Tale restaurazione prevedeva una prima fase, definita *pars destruens*, in cui il campo del sapere sarebbe stato liberato da tutti gli *idola*, seguita da una seconda, *pars construens*, nella quale si sarebbe realizzato il passaggio da una "filosofia delle parole" ad una "filosofia delle opere" caratterizzata dall'asservimento del sapere al bene comune di tutti gli uomini. Il filosofo inglese auspicava l'avvento di un nuovo *regnum hominis* sulla natura tanto esteso, profondo e duraturo da porsi come una *Magna Instauratio*, la cui realizzazione richiedeva un nuovo metodo, fondato sull'esperienza, che fosse in grado di comprendere la natura concreta e multiforme della realtà e di agevolare il

giusto utilizzo delle capacità conoscitive dell'uomo. Bacon aveva chiamato il suo metodo empirico sperimentale *organum*, con chiaro riferimento ad Aristotele, ma lo aveva qualificato allo stesso tempo come *novum* per indicare l'insieme delle differenze migliorative che distanziavano il nuovo strumento conoscitivo, sperimentale e induttivo, dall'antico strumento logico, argomentativo e deduttivo.

Se, nel caso di Aristotele, Lonergan aveva sottolineato la necessità di passare dalla logica al metodo, ora, nei confronti di questo *Novum Organum*, afferma che si deve d'altro canto superare il metodo empirico limitato all'esperienza sensibile, in funzione di un metodo empirico che ricomprenda anche l'esperienza coscienziale: si tratta di ampliare la nozione di "empirico", limitata ai soli contenuti dell'esperienza esterna, quindi alle attività dei sensi, fino ad applicarla anche alle operazioni conoscitive della coscienza umana. Ciò è possibile dal momento che i "dati di senso" e i "dati di coscienza" sono entrambi compresi nella base empirica di ogni metodo, delle scienze naturali come di quelle umane, della storia, della filosofia, degli studi religiosi e della teologia: sia i dati di senso che i dati di coscienza sono, infatti, contenuti di cui il soggetto umano può disporre, poiché, come precisa Natalino Spaccapelo:

le attività di entrambi costituiscono i fatti di base e i materiali di partenza per una indagine sul mondo esterno all'uomo (i dati di senso) o una indagine sul mondo dell'interiorità (i dati di coscienza) ¹.

L'ampliamento dell'empirico dalla sfera sensibile a quella coscienziale non implica quindi un rifiuto della dimensione "esperienziale" ma solo un suo allargamento fino a comprendere anche la sua dimensione coscienziale, così come, nel caso di Aristotele, il passaggio dal logico al metodologico non implicava un rifiuto della logica ma richiedeva un'espansione della struttura logica del pensiero fino a ricomprendere in pienezza la struttura della conoscenza umana.

Nonostante riprenda dal filosofo inglese espressioni come "*Instauratio Magna*" o "*Novum Organum*" per indicare aspetti importanti del suo programma filosofico, Lonergan al tempo stesso sembra a mio avviso riconoscere a Bacon solo un ruolo modesto in seno alla rivoluzione del quadro concettuale, scientifico e filosofico della filosofia moderna, come può risultare dal fatto che il suo nome non è citato nelle opere principali, come *Insight* e *Method in Theology*, e compare solo in testi minori come conferenze e saggi.

Sempre Natalino Spaccapelo, nella sua analisi epistemologica del pensiero lonerganiano, sottolinea come questa posizione sia analoga a quella di altri filosofi della scienza, come Thomas Kuhn ²: Lonergan, infatti, inserisce la figura e l'opera di Bacone

¹ SPACCAPELO, *L'opera di Bernard Lonergan e la costruzione di un Novum Organum*, p. 36.

² «In assenza di un paradigma o di un qualcosa che possa aspirare a diventare tale, può succedere che tutti i fatti che in qualche modo possono interessare lo sviluppo di una data scienza sembrano ugualmente rilevanti. Ne consegue che la raccolta iniziale di fatti è un'attività molto più casuale di quella resa familiare dal successivo sviluppo scientifico [...] di solito ristretta a quei dati che si trovano già a portata di mano [...]. Ma sebbene questo raccogliere fatti sia stato essenziale per l'origine di molte scienze importanti, chiunque esamini, ad esempio, gli scritti enciclopedici di Plinio o le storie naturali di Bacone del XVII secolo, scoprirà che esso porta a impantanarsi. Si è un po' esitanti a chiamare scientifica la letteratura che ne risulta» (KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, p. 35).

soltanto lungo la linea dei contributi apportati successivamente alla lenta trasformazione della conoscenza scientifica, in attesa che una persona di genio arrivasse a compiere un'effettiva rivoluzione [...] rispetto all'intero quadro del pensiero aristotelico ³.

L'autore del *Novum Organum* viene ricordato soprattutto per aver contribuito a cambiare il senso complessivo della conoscenza scientifica, che viene ora rivolta all'utilizzazione concreta delle ricchezze della natura e non più alla contemplazione teoretica delle verità universali.

In modo analogo Lonergan si richiama a Giovan Battista Vico la cui filosofia rappresenta a suo avviso l'inizio di una fase nuova di riflessione sulla storia e sulla scienza del mondo umano, connessa con l'affermazione della scienza naturale moderna: l'influsso del pensiero vichiano si può riscontrare sia per quanto riguarda l'elaborazione di una propria teoria della storia, sia, relativamente alla formulazione di una nuova metodologia, nel processo di generalizzazione del metodo empirico che permette, a partire dal fondamento della struttura dinamica e operativa della coscienza umana, di poter abbracciare tanto i metodi delle scienze della natura, quanto quelli degli studi del mondo umano.

1.2. Una duplice formulazione del metodo: dall'empirico al trascendentale

Le operazioni conoscitive, consce e intenzionali, che sono alla base del sistema coscienziale, sono caratterizzate dal loro molteplice collegarsi e raccordarsi in uno schema aperto e dinamico che, nell'esercizio, tende ad auto-strutturarsi fino a diventare stabile e normativo. Tale schema si concretizza nella formulazione di una nuova metodologia a partire da un duplice processo di appropriazione: da una parte l'assimilazione della tradizione culturale e delle sue crisi, unita alla considerazione del carattere radicale di tali trasformazioni e alla percezione della consistenza dei nuovi orizzonti che queste hanno contribuito a costruire; dall'altra il passaggio dalla coscienza alla conoscenza dei propri atti coscienziali, che permette al soggetto di realizzarsi autenticamente.

Fin dalle prime opere appare chiaro come per Lonergan il metodo non rappresenti un aspetto marginale, un corollario della ricerca filosofica e teologica ma assuma un ruolo centrale, come dimostra l'interesse al riguardo che rimane immutato anche negli scritti successivi. Giovanni B. Sala sostiene in particolare la possibilità di rintracciare, per quel che interessa l'aspetto metodologico, una linea di continuità tra i due maggiori trattati lonerganiani: l'analisi condotta in *Insight* circa i metodi praticati nelle scienze della natura, nella filosofia e nelle scienze umane può, infatti, essere letta in funzione della successiva elaborazione di quella nuova metodologia, formulata in *Method in Theology*, in grado di «abbracciare e unificare la deduzione e l'induzione, le scienze naturali e gli studi umani, la psicologia e l'economia, l'ermeneutica e la storia, la filosofia e la teologia» ⁴.

³ SPACCAPELO, *L'opera di Bernard Lonergan e la costruzione di un Novum Organum*, p. 34.

⁴ *Ivi*, p. 48.

È opportuno precisare che, nonostante Lonergan parli dell'elaborazione di un nuovo metodo che permetta di «far progredire i campi del sapere rimasti indietro»⁵, riferendosi chiaramente alla teologia e all'insegnamento del sapere teologico, il suo intento di base non è esclusivamente teologico, ma metodologico, poiché, come ben mette in evidenza Robert M. Doran, è rivolto non agli oggetti trattati dai teologi ma alle operazioni da loro compiute:

consideration of method is not directly concerned with the object, not with God, with scripture, with the councils, with the Fathers, with the liturgy, or with the Scolastics, but with me and my operations. It is concerned with the theologian and what the theologian does. It does not imply a total neglect of the object – that is impossible. If you eliminate the object you eliminate the operation, and if you eliminate the operation the subject reverts to the state of sleep, and there are no operations at all. But it is not directly concerned with the objects, and insofar as it considers objects it considers them through the operations. Similarly, it considers the subject non purely as subject without any operations, but as operating. Accordingly, while it is necessary to begin from objects, still objects are considered simply as means to pin down the operations that are involved. It considers objects not for their own sakes, but as discriminants of operations⁶.

L'intenzione del filosofo è rivolta a individuare un modo alternativo di concepire il metodo rispetto all'arte e alla scienza, una "terza via" che permetta di spingersi all'origine dei procedimenti delle scienze naturali per raggiungere «qualcosa di più generale e di più fondamentale, vale a dire i procedimenti della mente umana»⁷ fino a mettere in luce uno «schema fondamentale di operazioni che viene usato in qualsiasi impresa conoscitiva»⁸.

I principali aspetti da evidenziare nella formulazione del metodo lonerganiano sono indicati nella duplice denominazione data al metodo stesso: *metodo empirico generalizzato* [*generalized empirical method*] e *metodo trascendentale* [*transcendental method*].

La prima denominazione si basa principalmente sul fatto che il metodo opera sulla combinazione di dati di senso e dati di coscienza, resa possibile dall'ampliamento della nozione di "empirico" ai dati di coscienza, che rappresentano appunto la base empirica dell'auto-conoscenza umana, proprio come i dati di senso fungono da sostrato per la conoscenza della natura: «il metodo empirico generalizzato sta ai dati di coscienza come il metodo empirico sta ai dati di senso»⁹. Tale combinazione permette di prendere in esame, da una parte, gli oggetti «senza dimenticare le corrispondenti operazioni del soggetto» e, dall'altra, «le operazioni del soggetto senza tralasciare gli oggetti corrispondenti»¹⁰.

In tal senso viene operata una sorta di generalizzazione che interessa la nozione stessa di metodo, l'ambito empirico e i metodi particolari delle scienze. Il metodo si

⁵ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 34.

⁶ Robert M. DORAN, *What is Systematic Theology?*, University of Toronto Press, Toronto - Buffalo - London 2005, p. 154.

⁷ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 34.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Insight*, OBL 3, pp. 328-329.

¹⁰ GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, p. 37.

presenta ora come un insieme fondamentale di operazioni basilari che possono essere indefinitamente combinate e correlate per dare procedure diverse, utili per ricerche in campi vari e sempre nuovi. La struttura operativa e dinamica permette di aumentare le possibili applicazioni del metodo a un numero sempre maggiore di ambiti particolari. Per quel che riguarda invece l'ambito empirico, l'operazione di generalizzazione riguarda i dati, in quanto il metodo adottato si ripropone di considerarli nella loro totalità e completezza, senza che sia necessario eliminarne alcuni in modo arbitrario. Infine, sulla base delle precedenti operazioni, vengono presi in considerazione i metodi particolari delle scienze e le scienze stesse, con l'obiettivo di giungere a un'integrazione dei diversi metodi e delle diverse procedure.

Il metodo empirico generalizzato, in definitiva, pur nel rispetto delle diverse specializzazioni delle scienze e della specificità dei vari campi, tende verso una ricomposizione dell'universalità del sapere, non in vista di un'impossibile unificazione degli oggetti di conoscenza, bensì a partire dalla fonte unitaria di ogni metodo e di ogni conoscenza rappresentata dalla «fondamentale struttura operativa della coscienza dinamica e intenzionale di ogni soggetto conoscente» ¹¹, come spiega lo stesso Lonergan nel lungo passo che riportiamo:

sostenendo metodi speciali troviamo quello che io chiamo metodo empirico generalizzato. Le sue operazioni sono le operazioni che ognuno può verificare nella propria coscienza. E lo schema normativo che mette in relazione queste operazioni è il dinamismo cosciente della spontaneità sensitiva, dell'intelligenza che solleva domande e si aspetta risposte soddisfacenti, della ragionevolezza che insiste sull'evidenza sufficiente prima che possa dire sì ed è ancora di più obbligata ad assentire quando l'evidenza sufficiente è raggiunta, della coscienza che presiede dappertutto e che rivela al soggetto la sua autenticità o non autenticità mentre segue o viola le norme immanenti della sua sensitività, della sua intelligenza, della sua ragionevolezza, della sua libertà e responsabilità ¹².

Alla base del metodo si colloca il processo di auto-appropriazione che può essere definito come quel «processo fondamentale di sviluppo che tende a renderci familiari la realtà e la costituzione del nostro mondo interiore» ¹³ dal momento che «la conoscenza, la padronanza e l'utilizzazione della nostra *interiorità operativa* costituiscono [...] la base fondante ogni intervento umano in qualsiasi dipartimento del vivere e del sapere» ¹⁴. La connessione tra elemento empirico e normativo, tra applicazione del metodo e realizzazione della propria autenticità, rappresenta quindi il fulcro di questa prima denominazione del metodo, come viene chiarito nel passo seguente:

in brief, generalized empirical method goes beyond the empirical to the normative. It reveals the human subject to himself, reveals norms immanent in his own operations,

¹¹ SPACCAPELO, *L'opera di Bernard Lonergan e la costruzione di un Novum Organum*, p. 51.

¹² LONERGAN, *The Ongoing Genesis of Method*, «Studies in Religion», VI (1976-1977), pp. 341-355; ora in *A Third Collection*, pp. 146-165, qui p. 150 [trad. it. a cura di Giuseppe Guglielmi, in GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, p. 38].

¹³ SPACCAPELO, *L'opera di Bernard Lonergan e la costruzione di un Novum Organum*, p. 40.

¹⁴ *Ibidem*.

confronts him with the alternatives of being an authentic human being or, in some measure, unauthentic, and leaves him with the responsibility of making himself whatever he makes himself ¹⁵.

La seconda denominazione, strettamente collegata alla precedente, è quella di metodo trascendentale: al fine di evitare equivoci e fraintendimenti si deve sottolineare che «il termine trascendentale è usato qui secondo un senso analogo a quello scolastico, cioè come opposto a categoriale (o predicamentale)» ¹⁶; al tempo stesso, però, il modo di procedere è di fatto trascendentale anche in senso kantiano ¹⁷ «poiché mette in luce le condizioni di possibilità per conoscere un oggetto in quanto tale conoscenza è *a priori*» ¹⁸. Lonergan definisce il metodo trascendentale non in termini di principi e di regole, ma come uno «schema normativo di operazioni ricorrenti e connesse tra di loro che danno risultati cumulativi e progressivi» ¹⁹:

C'è dunque metodo là dove ci sono operazioni distinte, dove ciascuna operazione è in relazione con le altre, dove l'insieme delle relazioni forma uno schema, dove lo schema è descritto come il modo adatto per fare una determinata cosa, dove le operazioni che si svolgono in conformità allo schema possono ripetersi indefinitamente e dove i frutti di tale ripetizione sono non qualcosa che semplicemente si ripete, bensì qualcosa di cumulativo e progressivo ²⁰.

¹⁵ LONERGAN, *The Scope of Renewal*, in *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, CWL 17, pp. 294-295.

¹⁶ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 44, nota 4.

¹⁷ Lonergan si riferisce alla definizione di “trascendentale” che Kant dà nell'Introduzione alla *Critica della ragion pura*: «chiamo trascendentale ogni conoscenza la quale si occupa non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti in generale, in quanto questo modo deve essere possibile a priori» (B 25. Cf. A 11s.). Appare tuttavia opportuna una precisazione in merito alla somiglianza tra l'analisi trascendentale kantiana e quella lonerganiana; Kant parla del modo di conoscere gli oggetti che deve essere possibile a priori, cioè anteriormente e indipendentemente da quella conoscenza che procede dall'esperienza, intesa nel senso di pura sensazione. Ora questo nostro modo di conoscere che è reso possibile o fondato dal soggetto stesso è chiarito da Kant come presenza nel soggetto di principi formali determinati (categoriali) sia quanto alla sensibilità sia quanto all'intelletto. Ma questo stesso modo di conoscere che è possibile a priori e che fa sì che noi possiamo conoscere gli oggetti come estesi nello spazio, situati nel tempo, e intelligibili secondo dodici categorie, fa anche sì che agli oggetti così conosciuti debba essere assegnato lo statuto ontologico dell'apparenza. La tendenza all'incondizionato, pur essendo un fattore a priori della ragione, non è in grado di operare un superamento della mera apparenza, dal momento che Kant riconosce a tale tendenza solo una funzione regolativa rispetto a una conoscenza oggettiva già intrinsecamente compiuta. Accanto a questo a priori oggettuale-categoriale si trova nella *Critica della ragion pura* anche un a priori oggettuale-trascendentale rappresentato dall'operatività del soggetto: l'analisi trascendentale di Lonergan mette precisamente in luce siffatta operatività del soggetto interpretandola come la sua intelligenza e la sua razionalità alla ricerca dell'intelligibile nei dati e del vero, per poter così arrivare all'essere. La coscienza umana racchiude già da sé, per i suoi caratteri, una nozione dell'obiettivo verso cui mira la stessa coscienza; la struttura della coscienza permette inoltre di determinare in maniera universalmente valida la struttura intrinseca dell'oggetto proporzionato al modo proprio della conoscenza umana.

¹⁸ *Ivi*, p. 44, nota 4. In seguito Lonergan specificherà anche una terza accezione del termine trascendentale riconducibile all'analisi dell'intenzionalità di Husserl; cfr. LONERGAN, *Religious Knowledge*, in *A Third Collection*, p. 145, nota 8.

¹⁹ *Ivi*, p. 34.

²⁰ *Ibidem*.

Si può, quindi, riscontrare un carattere metodico all'interno della stessa struttura delle operazioni consce e intenzionali compiute dal soggetto, dal momento che ci troviamo di fronte a operazioni distinte, ma reciprocamente collegate tra di loro e volte a formare una struttura dinamica. Questa struttura è presente, anche se non necessariamente operante, in ogni soggetto che è, almeno potenzialmente, in possesso della capacità di conoscere, di agire in modo responsabile e di realizzarsi autenticamente, fin dalla nascita. È compito, poi, di ogni soggetto far sì che questa capacità potenziale diventi attivamente operativa: ciò è possibile attraverso una presa di coscienza e uno sforzo di comprensione che costituiscono il cammino dell'auto-appropriazione.

È questa la ragione per cui Lonergan ribadisce più volte che il metodo non si può apprendere dai testi, né può essere considerato una sorta di manuale in grado di fornirci istruzioni preconfezionate pronte all'uso, ma che solo un continuo e costante sforzo di auto-appropriazione, messo in atto dal soggetto stesso per realizzare la propria autenticità, potrà garantire l'apprendimento e l'applicazione del metodo trascendentale, al cui fondamento si pone l'intensificazione della propria coscienza attraverso la sua oggettivazione, consistente nell'«applicare le operazioni in quanto intenzionali alle operazioni in quanto consce»²¹. Ciò che è conscio, infatti, può essere inteso, a condizione che il soggetto si sforzi di passare dalla coscienza di sé alla conoscenza di sé e dei propri atti conoscitivi: esperienza, intelligenza, giudizio e decisione, che caratterizzano il soggetto, non solo devono venir sperimentate in concreto, ma anche intese nella loro unità e nelle loro relazioni, così da affermarne in modo positivo la realtà e insieme decidere di operare in conformità con le norme immanenti insite nelle loro relazioni spontanee.

L'aspetto decisivo del metodo è, pertanto, rappresentato dalla comprensione dell'atto intellettuale umano, nelle sue caratteristiche specifiche, nel suo funzionamento e contesto dinamico, nei suoi risultati; l'oggettivazione così perseguita rappresenta la base da cui partire per compiere in modo adeguato lo sforzo del ricercare e del filosofare: per quanto possano essere incomplete, e quindi bisognose di ampliamento, le teorie o le descrizioni delle nostre operazioni conoscitive vanno derivate senz'altro dalle stesse operazioni consce e intenzionali:

Sono queste operazioni – puntualizza Lonergan – in quanto date nella coscienza che costituiscono la roccia; esse confermano ogni comprensione esatta; confutano ogni comprensione inesatta o incompleta. La roccia è quindi il soggetto nella sua attenzione, intelligenza, ragionevolezza, responsabilità consce, ma non ancora oggettivate. L'utilità del lavoro di oggettivare il soggetto e le sue operazioni sta in questo: che in tal modo uno incomincia a imparare che cosa sono queste operazioni e che esse esistono²².

Il metodo, come ricorda Natalino Spaccapelo, dà così vita a una scienza totale e fondamentale, una *Gesamt- und Grundwissenschaft*, che rappresenta la radice «che dà vita e sostiene l'albero della conoscenza umana» la cui profondità è «garanzia dell'altezza, della robustezza e della vitalità dell'albero»²³.

²¹ *Ivi*, p. 46.

²² *Ivi*, p. 51.

²³ SPACCAPELO, *L'opera di Bernard Lonergan e la costruzione di un Novum Organum*, p. 52.

1.3. Applicazione del metodo: le specializzazioni funzionali

Ai fini dell'applicazione la definizione di metodo elaborata come «insieme di operazioni connesse tra di loro e ricorrenti le quali avanzano verso una meta ideale in maniera cumulativa»²⁴, risulta tuttavia ancora incompleta, dal momento che non comprende la specializzazione, insita in ogni disciplina, che fa riferimento non a un unico insieme di operazioni ma a una serie di insiemi tra loro interdipendenti. Nell'esaminare i diversi modi di intendere la specializzazione, Lonergan riserva una particolare attenzione a quella che si ottiene dalla distinzione dei diversi stadi del processo che conduce dai dati ai risultati; tale distinzione, definita di tipo funzionale, non va confusa rispettivamente né con la specializzazione del campo che si ottiene dalla suddivisione del campo dei dati pertinenti né con la specializzazione del soggetto conseguente alla classificazione dei risultati delle indagini²⁵.

1.3.1. Fondamento della divisione

La scoperta delle specializzazioni funzionali è la diretta conseguenza di quello che Lonergan definì lo sfondamento [*breakthrough*] del febbraio 1965²⁶, espressione con la quale indica l'allargamento della struttura conoscitiva umana a tutti i suoi ambiti, fino a comprendere il quarto livello della coscienza, quello della responsabilità. Questo ampliamento determina, inoltre, l'elaborazione di nuove categorie relative da una parte allo sviluppo del soggetto esistenziale quali 'autenticità' [*authenticity*], 'significato' [*meaning*], 'conversione' [*conversion*], dall'altra agli aspetti che favoriscono, invece, la 'deformazione' [*bias*] dello sviluppo umano autentico; sullo sfondo la considerazione di categorie che permettono di leggere la condizione che viene analizzata, come quelle di 'orizzonte' [*horizon*], 'dialettica' [*dialectic*], 'differenziazioni della coscienza' [*differentiation of consciousness*]. Tali categorie già presenti, in effetti, nei seminari estivi degli anni '57-'59, in particolare negli studi sull'esistenzialismo, trovano un pieno sviluppo solo negli anni sessanta con i saggi *Existenz and Aggiornamento*, *Dimensions of Meaning*, *The Subject* che hanno determinato la 'svolta esistenziale' del pensiero lonerganiano segnata appunto dall'emergere del soggetto esistenziale che crea se stesso e il suo mondo nelle decisioni responsabili.

L'elaborazione delle specializzazioni funzionali si fonda sull'attività conoscitiva umana e quindi sulla struttura coscienziale che opera su quattro livelli distinti che perseguono risultati e fini propri di ciascun livello, come spiega bene Giuseppe Guglielmi:

il risultato del primo livello, quello dell'esperienza, è la scoperta e la raccolta dei dati (critica testuale); quello del secondo livello, la comprensione, è cogliere il significato dei dati appresi (interpretazione); quello del terzo livello, il giudizio, è giudicare e

²⁴ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 158.

²⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 158 ss.

²⁶ Cfr. LONERGAN, *Caring about Meaning*, p. 59.

narrare ciò che è avvenuto (storia); quello del quarto livello, la decisione, è cercare di dirimere i conflitti riguardanti i valori, i fatti, i significati e le esperienze (dialettica) ²⁷.

Nel modo di agire quotidiano del senso comune i quattro livelli vengono applicati continuamente senza un'esplicita distinzione e quindi senza che si verifichi una specializzazione funzionale, dal momento che ciò che si ricerca non è il fine di un particolare livello ma il risultato cumulativo dei fini di tutti i livelli; nell'indagine scientifica, invece, il fine proprio di ogni livello può rappresentare l'obiettivo inteso mediante le operazioni che si esplicano ai diversi livelli nel loro insieme, così, ad esempio:

il critico testuale sceglierà il metodo (livello della decisione) che egli ritiene condurrà alla scoperta (livello dell'intelligenza) di ciò che si può ragionevolmente affermare (livello del giudizio) essere stato scritto nel testo originale (livello dell'esperienza) ²⁸.

Il critico testuale opera, quindi, a tutti e quattro i livelli ma la sua meta è l'accertamento dei dati che è il fine proprio del primo livello; analogamente un interprete, nel perseguire il suo scopo di capire un testo, sceglie un altro metodo ma non può limitare le sue operazioni al secondo livello, poiché deve anche cogliere il testo in maniera accurata prima di capirlo, operando al primo livello, e anche giudicare della correttezza della sua comprensione, operando con ciò al terzo livello: risulta, in definitiva, evidente che le specializzazioni funzionali nascono in quanto «si opera a tutti e quattro i livelli in ordine a raggiungere il fine proprio di un singolo livello» ²⁹.

Nel complesso le specializzazioni funzionali, così come vengono indicate da Lonergan nell'opera *Method in Theology*, sono otto, due per ogni livello della struttura coscienziale, dato che la teologia si articola in due fasi distinte: una prima fase *in oratione obliqua* che rivolge la sua attenzione al passato della tradizione cristiana (ricerca, interpretazione, storia, dialettica); e una seconda fase *in oratione recta* che, alla luce della mediazione del passato, si rivolge al futuro, occupandosi di formulare e applicare il messaggio cristiano al contesto culturale (fondazione, dottrina, sistematica, comunicazione). I livelli sono tra loro funzionalmente interdipendenti in quanto le specializzazioni sono intrinsecamente connesse l'una all'altra come parti successive di un unico e medesimo processo: «le parti precedenti sono incomplete senza quelle successive [...], le parti successive presuppongono le precedenti e le completano» ³⁰.

Anche in questo caso, come era stato per il metodo, va registrato che l'intento lonerganiano non è di natura esclusivamente teologica dal momento che le specializzazioni elencate «sarebbero rilevanti per qualsiasi studio umano che investigasse un passato culturale per guidare il proprio futuro» ³¹.

²⁷ GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, p. 94.

²⁸ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 166.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 159.

³¹ LONERGAN, *Bernard Lonergan Responds*, in Philip MCSHANE (ed.), *Foundations of Theology. Papers from International Lonergan Congress 1970*, Gill & McMillan, Dublin 1971, pp. 223-234, qui p. 233 [per la traduzione italiana del passo cfr. GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, p. 94].

1.3.2. Struttura

Analizzare l'articolazione delle specializzazioni funzionali permette di comprendere la posizione che importanti temi ermeneutici quali l'interpretazione, la storia, l'esegesi occupano all'interno della filosofia di Lonergan. Inoltre va sottolineato che la stessa distinzione tra i diversi ambiti può essere letta come un processo ermeneutico all'interno del quale ogni specializzazione si pone come «consapevolezza avanzata dei metodi interpretativi relativi ai diversi ambiti del sapere»³².

Non tutte le otto specializzazioni hanno una forte rilevanza ermeneutica ma, data la loro stretta interdipendenza, è opportuna una preliminare presentazione di ognuna che ne evidenzia anche la derivazione dal livello coscienziale corrispondente; successivamente si potrà così procedere a esaminare in maniera approfondita gli aspetti maggiormente rilevanti ai fini del presente studio.

La prima specializzazione funzionale è costituita dalla ricerca [*Research*], una categoria enormemente diversificata alla quale, però, Lonergan dedica uno spazio limitato, anche perché «la sua estrema concretezza non permette di affrontarla in modo generale»³³. Distinta in ricerca generale e speciale questa specializzazione ha il compito di mettere a disposizione i dati pertinenti all'indagine teologica³⁴: un aspetto significativo, questo, sottolineato anche dalla deduzione della ricerca dal livello coscienziale dell'esperienza, che si lega alla nuova considerazione empirica della teologia come studio a partire dai dati, come sottolinea Ivo Coelho:

This has to do with the new conception of theology as “a type of religious study”, the empirical conception of theology as beginning from data and not from truths. The difference is that, in contrast to other religious study that is content with research, interpretation, and history, theology goes on to add dialectic, foundations, doctrines, systematic and communications³⁵.

Se la ricerca mette a disposizione ciò che è stato scritto, l'interpretazione [*Interpretation*] «capisce ciò che si è voluto dire»³⁶; questa seconda specializzazione viene significativamente dedotta dal secondo livello della coscienza, quello dell'intelligenza, a sottolineare che l'interpretazione può subentrare solo nel momento in cui i dati dell'esperienza, ottenuti mediante la ricerca, vengono messi in relazione fra di loro dall'intelligenza per giungere ad una piena e corretta comprensione.

³² MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, p. 328.

³³ IVO COELHO, *Hermeneutics and Method: the “Universal Viewpoint” in Bernard Lonergan*, University of Toronto Press, Toronto 2001, p. 159; traduzione personale, di seguito si riporta il passo inglese: «its extreme concreteness does not lend itself to general treatment».

³⁴ Si riporta il passo in lingua originale: «research makes available the data relevant to theological investigation» [LONERGAN, *Functional Specialties in Theology*, «Gregorianum», 50 (1969), pp. 485-505, qui p. 487; cfr. anche trad. it. *Specialità funzionali in teologia*, «Rassegna di Teologia», 12 (1971), pp. 33-45. La stessa citazione è presente anche in LONERGAN, *Method in Theology*, p. 127].

³⁵ COELHO, *Hermeneutics and Method: the “Universal Viewpoint” in Bernard Lonergan*, p. 159.

³⁶ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 160. Cfr. anche LONERGAN *Method in Theology*, Darton Longman & Todd, London 1972, poi pubblicato presso University of Toronto Press, Toronto 1990 (1999⁴), p. 127 che riporta: «interpretation understands what was meant».

La stretta relazione tra ricerca e interpretazione chiarisce le ragioni per le quali, a mio avviso, non appare del tutto giustificata l'analisi delle specializzazioni funzionali fornita nell'esposizione dell'ermeneutica lonergiana di Gaspare Mura quando precisa:

Lonergan articola la propria metodologia ermeneutica in 8 specializzazioni funzionali: l'esegesi, la ricerca, la storia, la dialettica, la fondazione, la specializzazione della dottrina, l'intelligenza sistematica, la comunicazione ³⁷.

Un primo fraintendimento scaturisce a mio avviso già dall'affermazione secondo la quale le specializzazioni funzionali sarebbero da considerare come ambiti dell'ermeneutica, quando, invece, l'interpretazione, e quindi l'ermeneutica, viene poi indicata come una delle specializzazioni che sono dedotte per agevolare l'applicazione del metodo. La ricerca, poi, viene indicata come seconda specializzazione al posto dell'interpretazione mentre come prima viene citata l'esegesi: l'ordine risulta così invertito, con la conseguente alterazione sia della deduzione delle specializzazioni dai livelli coscienziali, sia dei rapporti tra le due. Infine, dal punto di vista terminologico, la specializzazione che Lonergan nel *Method in Theology* definisce "interpretazione" viene indicata nel testo di Mura con il termine "esegesi", anche se i due termini sono nettamente distinti e, nel testo lonergiano, viene più volte ribadito che non possono essere considerati coincidenti. L'assenza di precisi rimandi ai testi, così come a critici che ripropongano la stessa ricostruzione rende, peraltro, difficile individuare la genesi di tale fraintendimento.

Un altro nodo ermeneutico di particolare interesse è rappresentato dall'indicazione della storia [*History*] quale specializzazione funzionale: non meno dell'ermeneutica, infatti, come ribadisce Lonergan, «il pensiero e la critica storica contemporanea, al di là dei loro compiti specifici, si sono trovati implicati nei problemi specifici di fondo del nostro tempo» ³⁸. Tale ambito, come si vedrà anche alla luce della sua deduzione dal livello coscienziale della ragione, chiama direttamente in causa il problema della ricerca del senso da parte del soggetto il cui dinamismo trascendentale, interpretato secondo una prospettiva storica ed ermeneutica, si sviluppa a partire dal contesto socio-culturale e dall'orizzonte esistenziale che ne delimita gli interessi e le azioni.

L'autenticarsi del soggetto, che vive una storia che conosce e giudica, apre alla dimensione esistenziale che compete alla quarta sfera coscienziale, quella della responsabilità, dalla quale viene dedotta la specializzazione della dialettica [*Dialectic*]. Tra i tanti significati attribuiti nel corso della storia del pensiero al termine Lonergan precisa il suo, sottolineando che la dialettica ha a che fare con ciò che è concreto, dinamico, contraddittorio dal momento che si confronta con i molti punti di vista divergenti dai quali si generano i conflitti:

Come la scienza empirica mira a una spiegazione completa di tutti i fenomeni, così la dialettica mira a una versione comprensiva. Essa cerca una base unica o un insieme unico di basi connesse tra di loro, a partire dalle quali possa arrivare a capire il

³⁷ MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, p. 328.

³⁸ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 161.

carattere, le opposizioni e le relazioni dei molti punti di vista presenti nei movimenti cristiani in conflitto, nelle loro storie contrastanti, e nelle loro contrastanti interpretazioni ³⁹.

L'insieme delle prime quattro specializzazioni comprende i principali aspetti ermeneutici che, non sono, però, assenti, nel secondo gruppo, che racchiude le specializzazioni che presentano un carattere marcatamente teologico.

Come si vedrà, soprattutto la specializzazione della fondazione [*Foundations*] che emerge dall'esplicita oggettivazione dell'evento della conversione, inteso come trasformazione del soggetto e del suo mondo, contiene in sé la promessa «sia di una chiarificazione dei conflitti messi in luce dalla dialettica che di un principio selettivo il quale guiderà le restanti specializzazioni che riguardano la dottrina [*Doctrines*], la sistematica [*Systematic*] e la comunicazione [*Communications*]» ⁴⁰.

2. L'INTERPRETAZIONE: ELEMENTI E NOZIONI FONDAMENTALI

Lonerган definisce l'interpretazione come ciò che

understands what was meant. It grasps that meaning in its proper historical context, in accord with its proper mode and level of thought and expression, in the light of the circumstances and intention of the writer ⁴¹.

Il ricorso alla categoria della specializzazione funzionale per affrontare il problema è motivato dalla notevole complessità della questione dell'ermeneutica contemporanea, «resa ancor più complicata a motivo dei problemi che le derivano dalla teoria della conoscenza, dall'epistemologia e dalla metafisica» ⁴² ricondotti a quattro principali fattori:

il primo è il sorgere di una coscienza mondiale e di una coscienza storica: noi siamo consapevoli delle molte e assai diverse culture attualmente esistenti, e siamo consapevoli delle grandi differenze che separano le culture presenti da quelle passate. Il secondo sono le scienze umane che oggi vengono elaborate. Ora nelle scienze umane il significato è una categoria fondamentale e perciò l'interpretazione è un compito fondamentale. Il terzo fattore è la confusione che regna nella dottrina della conoscenza e nell'epistemologia: l'interpretazione non è che un caso particolare di conoscenza, e cioè la conoscenza del significato. Ne segue che la confusione a proposito della conoscenza conduce alla confusione a proposito dell'interpretazione. Infine, il quarto fattore è la modernità: l'uomo moderno è occupato nel creare il suo mondo moderno, nell'affrancarsi da ogni fiducia [*reliance*] nella tradizione e

³⁹ *Ivi*, p. 162.

⁴⁰ *Ivi*, p. 164 [LONERGAN, *Method in Theology*, p. 132].

⁴¹ LONERGAN, *Method in Theology*, p. 127, si è scelto di riportare la citazione in inglese perché in questo caso l'originale permette una migliore comprensione. Per completezza si riporta di seguito anche la traduzione italiana: «l'interpretazione capisce ciò che si è voluto dire. Tale significato lo coglie nel suo contesto storico, in conformità al modo e al livello di pensare e di esprimersi proprio di quel contesto, alla luce delle circostanze e dell'intenzione dello scrittore.» (*Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 160).

⁴² *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, pp. 160-161 [LONERGAN, *Method in Theology*, p. 127].

nell'autorità, nell'elaborare la sua propria concezione del mondo [*world-view*], e quindi nel reinterpretare le concezioni [*views*] sostenute nel passato ⁴³.

A fronte di questa confusione, l'applicazione del metodo, grazie alla categoria delle specializzazioni funzionali, potrebbe favorire una semplificazione focalizzando l'attenzione sulle questioni strettamente ermeneutiche rispetto a quelle relative, invece, alla storia, alla dialettica, alla fondazione, o alla comunicazione, che la filosofia contemporanea tende, invece, a trattare senza distinzioni.

Nella filosofia lonerganiana, infatti, il problema ermeneutico è autonomo già a partire dalla distinzione tra l'ermeneutica, come analisi dei principi dell'interpretazione in termini di riflessione sulle strutture stesse della comprensione, e l'esegesi, intesa come tecnica di applicazione di tali principi a un ambito determinato. L'autonomia della questione viene ribadita anche rispetto a problemi filosofici affini attraverso il rifiuto di «un'assimilazione *tout court* dell'ermeneutica con la filosofia stessa» ⁴⁴; il che rende fin dall'inizio impossibile identificare l'ermeneutica lonerganiana con quella esistenziale di Heidegger e Gadamer, delle cui posizioni, comunque, riprende alcuni aspetti:

inseriti entro il problema dell'ermeneutica [*Hermeneutics*] ci sono dunque problemi affatto diversi e di gran lunga più profondi. Questi vanno affrontati né con un rifiuto né con un'accettazione globale della modernità. A parer mio è possibile affrontarli solo sviluppando e applicando il metodo teologico. Solo in questo modo è possibile distinguere e tenere separati i problemi di ermeneutica dai problemi di storia, dialettica, fondazione, dottrina, sistematica e comunicazione. Di fatti la caratteristica più singolare di gran parte della discussione contemporanea sull'ermeneutica è il tentativo di trattare queste questioni come se fossero tutte questioni di ermeneutica. In realtà non lo sono ⁴⁵.

La prospettiva metodologica a partire dalla quale viene affrontato il problema ermeneutico non è, però, mai scissa dal riferimento al fattore esistenziale, in quanto Lonergan, come sottolinea giustamente Mura, «già nell'esposizione dei momenti metodologici dell'ermeneutica, non si limita alla presentazione di canoni puramente tecnici, ma mostra piuttosto come ogni momento metodologico ha come supporto un fattore conoscitivo, intellettuale» ⁴⁶ che permette di integrare la stessa metodologia ermeneutica con i principi dell'ermeneutica esistenziale. L'applicazione sistematica del metodo si sviluppa a partire dall'individuazione delle operazioni esegetiche fondamentali che riflettono i livelli della struttura coscienziale:

(1) capire [*understanding*] il testo, (2) giudicare [*judging*] della correttezza della propria intelligenza [*understanding*] del testo e (3) esprimere [*stating*] quella che si giudica essere l'intelligenza [*understanding*] corretta del testo ⁴⁷.

⁴³ *Ivi*, p. 185 [LONERGAN, *Method in Theology*, p. 154].

⁴⁴ MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, p. 328.

⁴⁵ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 186 [LONERGAN, *Method in Theology*, p. 155].

⁴⁶ MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, p. 330. A questo proposito vedi anche LONERGAN, *Notes on the Method in Theology: Hermeneutics*, Regis College, Toronto luglio 1962, pp. 16, inedito; Bernard Lonergan Archive: codice 18040DTE060 / A1804.

⁴⁷ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 186 [LONERGAN, *Method in Theology*, p. 155].

2.1. Comprendere il testo

La prima operazione interessa quattro ambiti rappresentati, rispettivamente, dall'oggetto del testo in questione, dalle parole utilizzate, dal suo autore e dall'interprete.

La comprensione di un testo richiede una preliminare conoscenza del suo oggetto da parte del soggetto che si pone di fronte ad esso con l'esperienza, l'intelligenza e la ragione che strutturano la sua coscienza. La funzione mediatrice della coscienza intenzionale viene contrapposta alla possibilità di affrontare il testo in maniera neutrale, valutativa e storica, che si potrebbe riassumere nel *principio della testa vuota* secondo il quale

per non "leggere dentro" il testo ciò che in esso non c'è, per non determinare a priori quale deve essere il significato del testo qualunque cosa esso dica, per non forzare dentro le proprie nozioni e opinioni, bisogna lasciar cadere ogni preconcetto di qualsiasi genere, fare attenzione semplicemente al testo, vedere tutto quello che lì c'è e niente che non c'è, lasciar parlare da se stesso l'autore, lasciare che l'autore interpreti se stesso ⁴⁸.

L'invito rivolto all'interprete a dimenticare le proprie concezioni, lasciando che l'autore interpreti se stesso, anche se sembra rispondere all'esigenza di evitare fraintendimenti, offrendo con ciò una garanzia circa l'interpretazione quanto più possibile oggettiva di un testo, in realtà non tiene conto della complessità storica ed esistenziale del conoscere dell'uomo e corre il rischio di ridurre l'interpretazione a una semplice constatazione dei segni. Tale operazione comunque necessaria non è, però, sufficiente dato che il processo ermeneutico richiede che «dietro la guida dei segni, uno avanzi dalla propria conoscenza abituale generale a una conoscenza attuale e più particolare» ⁴⁹. Per questo Lonergan ribadisce l'importanza del ruolo rivestito dalla coscienza e dallo sviluppo del soggetto autentico, dal momento che

quanto più vasta l'esperienza dell'interprete, quanto più profondo e pieno lo sviluppo della sua intelligenza, quanto più equilibrato il suo giudizio, tanto più probabile sarà che egli scopra esattamente quello che l'autore voleva dire [...]. Infatti [...] quanto più grande è la conoscenza abituale che uno possiede, tanto più probabile è che egli sia guidato dai segni stessi e non da preferenze personali e da congetture ⁵⁰.

Questo radicamento del processo interpretativo nel livello coscienziale ed esistenziale potrebbe far pensare a un avvicinamento della posizione lonerganiana alle tesi di Rudolph Bultmann che, sostenendo l'impossibilità e l'insensatezza della pretesa di far tacere la soggettività dell'interprete, scriveva:

la pretesa che l'interprete debba far tacere la sua soggettività, estinguere la sua individualità per arrivare a una conoscenza oggettiva è dunque la più insensata che si possa pensare. Ha senso ed è giustificata solo in quanto con ciò si vuol dire che

⁴⁸ *Ivi*, p. 188.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 188-189.

l'interprete deve far tacere i suoi desideri personali rispetto al risultato dell'interpretazione [...]. Ma per il resto questa pretesa misconosce l'essenza stessa di una genuina intelligenza. Questa infatti presuppone proprio la più grande vitalità del soggetto che capisce, lo spiegamento più ricco possibile della sua individualità ⁵¹.

Pur condividendo in parte tali posizioni, Lonergan prende le distanze dagli esiti più soggettivistici che ne potrebbero derivare: a suo avviso Bultmann sembra non distinguere l'intelligenza dal giudizio e pertanto rimane nel solco della tradizione kantiana che attribuisce all'intelletto [*Verstand*] la facoltà del giudizio, con la conseguenza di «ridurre la comprensione ermeneutica a *Sinngebung*, ossia ad attribuzione soggettiva di significato» ⁵². L'elemento soggettivo della filosofia lonerganiana va, invece, rintracciato nell'intenzionalità della coscienza per la quale capire l'oggetto significa spiegare «il significato evidente del testo» ⁵³, che risulta ovvio dal momento che sia l'autore che l'interprete capiscono la stessa cosa nello stesso modo, in quanto accomunati da una struttura coscienziale che, pur a partire da un diverso e individuale livello di sviluppo, opera nel medesimo modo.

Esiste, però, la possibilità che la corretta comprensione del testo venga ostacolata da eventuali fraintendimenti; per questo Lonergan sottolinea l'importanza e la necessità di un continuo processo auto-correttivo di apprendimento da parte dell'interprete che deve prendere in considerazione anche la possibilità di essere lui stesso in errore. Tale processo è il modo in cui il soggetto acquista e sviluppa il *common sense* ⁵⁴ costituito da un nucleo iniziale di comprensione preconcettuale che non va confuso con la formulazione del significato del testo, così come, si vedrà, la formulazione va distinta dai giudizi circa la corrispondenza tra comprensione e testo: «si deve capire [*to understand*] per poter formulare [*to formulate*] ciò che si è

⁵¹ Rudolph BULTMANN, *Glaube und Verstehen*, II, Mohr, Tübingen 1961, p. 230; trad. it. *Credere e comprendere*, a cura di Luciano Tosti - Carmine Benincasa - Armido Rizzi, Queriniana, Brescia 1986. La citazione è presente anche nel testo di Lonergan (cfr. *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 189, nota 2) ma è tratta dalla prima versione del testo, un articolo intitolato *Das Problem der Hermeneutik* pubblicato in «*Zeitschrift für Theologie und Kirche*», 47 (1950), p. 64. Il riferimento a Bultmann, pur legato al piano specifico del confronto teologico, risente anche della sua frequentazione con Heidegger.

⁵² MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, p. 331. Sulla base di questa distinzione tra pre-comprensione e intellesione veritativa del testo, che deve essere salvaguardato nella sua autonomia, Mura avvicina la posizione lonerganiana a quella di Emilio Betti e del suo canone ermeneutico: il filosofo canadese, infatti, avrebbe integrato «i principi dell'ermeneutica esistenziale in una prospettiva ermeneutica che tende essenzialmente all'intelligenza veritativa e quindi oggettiva del testo» (*ibidem*).

⁵³ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 189.

⁵⁴ Il termine "*common sense*" - tradotto in italiano con l'espressione "senso comune" - viene utilizzato da Lonergan per indicare un aspetto dello sviluppo intellettuale che consiste nel «capire che cosa fare e che cosa dire in qualunque delle situazioni di un certo tipo che ricorrono comunemente» (*Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 192). L'accezione aristotelico-scolastica conservata dal termine nella filosofia lonerganiana rende la traduzione in italiano forse poco appropriata, dato che sembra ricondurlo piuttosto al senso comune come viene utilizzato dai moderni: per questo si farà riferimento a tale concetto mantenendo il termine in inglese. Per un approfondimento, anche degli altri tipi di sviluppo, cfr. LONERGAN, *Merging Horizons: System, Common Sense, Scholarship*, «*Cultural Hermeneutics*», 1 (1973), pp. 87-99; ora in *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, CWL 17, pp. 49-69 [per le citazioni si farà riferimento alla prima pubblicazione].

capito. Si deve capire e formulare per poter emettere un giudizio [*to pass judgment*] in maniera esplicita»⁵⁵.

La comprensione di un testo ruota, pertanto, intorno all'atto di coglierne il significato nella sua portata intenzionale, in un processo in cui l'unità si può cogliere solo attraverso le parti che la compongono e il significato delle parti è, a sua volta, determinato dalla totalità rivelata parzialmente in ogni sua singola parte, in una circolarità che è tipica di ogni processo ermeneutico:

Da un punto di vista logico è un circolo. Ma arrivare a capire non è una deduzione logica. È un processo auto-correttivo di apprendimento che avanza a spirale nel significato della totalità facendo uso di ogni nuova parte per integrare, precisare e correggere la comprensione raggiunta nella lettura di parti precedenti⁵⁶.

Partendo dall'oggetto del testo e dalle parole che lo compongono si giunge, così, alla comprensione del senso comune dell'altro, una comprensione che consiste appunto nel «capire che cosa egli direbbe e farebbe in una qualsiasi delle situazioni che ricorrevano comunemente nel suo luogo e nel suo tempo»⁵⁷: in questo caso specifico l'altro è rappresentato dall'autore del testo che entra a far parte del processo interpretativo con il suo orizzonte. Questo aspetto del processo interpretativo coinvolge un ulteriore ambito dello sviluppo intellettuale, definito *scholarship*⁵⁸, che si occupa prevalentemente dell'intelligibilità del concreto, senza elaborare leggi universali e astratte – come è caratteristica del procedere scientifico – ma, al tempo stesso, a differenza del senso comune, va oltre l'immediata rilevanza pratica e prova a spingere la comprensione fino all'orizzonte che rimane sullo sfondo.

Lo *scholarship* lonerganiano si richiama al concetto gadameriano di *Horizontverschmelzung*, la fusione di orizzonti [*Merging Horizons*] che scaturisce dalla necessità di espandere gradualmente l'orizzonte del soggetto fino a farlo coincidere in qualche modo con quello del testo e del suo autore:

It is a matter of retaining the common sense – scrive Lonergan – that guides one's own speaking and acting and that interprets the words and deeds of other people in one's milieu and, none the less, acquiring the ability of interpreting the words and deeds of other people, real or fictitious, of another, often remote, place and time. For the scholar, as it were, lives in two worlds, possesses two horizons. He is not an anachronist reading contemporary common sense into the past; and he is not an archaist employing an ancient common sense in contemporary speech and action. To be neither, neither an anachronist nor an archaist, he must both retain the common

⁵⁵ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 190 [cfr. LONERGAN, *Method in Theology*, p. 159].

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, p. 192.

⁵⁸ Con questo termine viene indicato «quel sapere che consiste in un'intelligenza di senso comune del pensiero, del linguaggio, dell'azione di senso comune di luoghi e/o tempi distanti. Gli uomini di lettere, i linguisti, gli esegeti, gli storici verrebbero perciò generalmente chiamati [...] *scholars*» (*Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 264). La sua traduzione in italiano presenta alcune difficoltà perché nessun termine restituisce la complessità della questione; pertanto, qui come in altri testi lonerganiani, si è scelto di mantenere il termine inglese.

sense of his own place and time and, as well, develop the common sense of another place and time ⁵⁹.

Ci sono casi, poi, in cui per la comprensione del testo non è sufficiente un semplice allargamento dell'orizzonte iniziale, ma è necessaria una conversione, un cambiamento di mentalità da parte dello stesso interprete, dato che

solo nella misura in cui porterà avanti il processo auto-correttivo di apprendimento fino ad una rivoluzione del suo modo di vedere sarà in grado di acquistare quella comprensione abituale [*habitual understanding*] dell'autore che spontaneamente ne trova la lunghezza d'onda e si fissa su di essa ⁶⁰.

Il processo di comprensione e interpretazione si fonda quindi sulla necessità, per il soggetto, di capire se stesso di fronte al testo: in questo risiede la dimensione esistenziale del problema ermeneutico, dalla quale segue l'altra sua componente fondamentale, legata alla tradizione in cui si sono formati la mente e il cuore dell'interprete, dalla quale gli deriva altresì la *Vorverständnis* necessaria per la comprensione del testo. L'autenticità o meno della tradizione assume, di conseguenza, un ruolo di primaria importanza come requisito nella valutazione del processo interpretativo attraverso la formulazione di un giudizio circa l'interpretazione.

2.2. Giudicare la correttezza della comprensione del testo

Nell'affrontare la questione relativa al criterio di giudizio dell'interpretazione, Lonergan si richiama alla trattazione in merito ai giudizi circa la correttezza delle intelligenze riconducibili al *common sense* ⁶¹, sottolineando che in entrambi i casi ci dobbiamo chiedere

se l'intendimento [*insights*] è vulnerabile o no, se fa centro o no nel bersaglio, se risponde o no a tutte le domande pertinenti [*relevant*], cosicché non ci siano domande ulteriori [*further*] le quali possano condurre a ulteriori intelligenze [*insights*] e quindi a completare, qualificare, correggere le intelligenze di cui si è già in possesso ⁶².

L'assenza di ulteriori domande rilevanti, diverse comunque da quelle che avevano dato avvio all'indagine, rappresenta la conseguenza di un processo di

⁵⁹ LONERGAN, *Merging Horizons: System, Common Sense, Scholarship*, p. 89. Cfr. anche Frederick G. LAWRENCE, *Gadamer and Lonergan: A Dialectical Comparison*, «International Philosophical Quarterly», vol. 20, 1 (1980), pp. 25-47.

⁶⁰ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 192 [LONERGAN, *Method in Theology*, p. 161].

⁶¹ Cfr. *Insight*, CWL 3: cap. IX, pp. 365-374, sulla nozione di giudizio; cap. X, pp. 375-415, sui giudizi di senso comune.

⁶² *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 193. Si riporta di seguito anche la versione inglese, rispetto alla quale la traduzione italiana risulta in parte ambigua: «the criterion is whether or not one's insights are invulnerable, whether or not they hit the bull's eye, whether or not they meet *all* relevant questions so that there are no further questions that can lead to further insights and so complement, qualify, correct the insights already possessed» (LONERGAN, *Method in Theology*, p. 162).

apprendimento in cui l'interprete accantona le proprie domande, facendo così emergere un cambiamento nella ricostruzione ⁶³ del contesto dell'autore.

All'inizio dell'indagine tale contesto è limitato al suo significato euristico per il quale il contesto di una parola è la frase, della frase il paragrafo, il capitolo o il libro, del libro il complesso delle opere, delle opere la vita e il tempo del suo autore ⁶⁴; progressivamente, però, mentre l'interprete si muove dal proprio orizzonte iniziale verso una visione più piena che include sempre di più anche l'orizzonte dell'autore, il contesto si espande e acquista l'effettivo significato di un complesso di domande e risposte collegate, unificate intorno a un argomento singolo [*single topic*].

La limitazione dell'argomento, cui tutte le domande e risposte si riferiscono, direttamente o indirettamente, permette di controllare il fluire continuo del domandare, fino ad arrivare a un punto, nell'indagine, in cui, non presentandosi più ulteriori domande pertinenti, emerge la possibilità del giudizio:

So context – scrive Lonergan – is a nest of interlocked or interwoven questions and answers; it is limited inasmuch as all the questions and answers have a bearing, direct or indirect, on a single topic; and because it is limited, there comes a point in an investigation when no further relevant questions arise, and then the possibility of judgment has emerged ⁶⁵.

Il criterio dell'assenza di ulteriori domande significative viene indicato anche come criterio prossimo [*proximate criterion*] nell'analisi del giudizio, al quale va affiancato il criterio remoto [*remote criterion*] della doppia autenticità, rispettivamente della tradizione ereditata e dell'assimilazione di questa tradizione da parte del soggetto:

It is through such renewals that is to be met the remote criterion of truth, the criterion that consists in the twofold authenticity – the authenticity of the tradition one has inherited and the authenticity of one's own assimilation of it ⁶⁶.

⁶³ La ricostruzione di cui si parla deve essere distinta dal concetto di *Reproducieren* dell'ermeneutica romantica, definito eccessivo da Lonergan che, in una lezione del 1962, puntualizza: «Finally, the criterion of *Reproducieren* is excessive. It means that one not only understands the author but also can do what the author himself could not do, namely, explain why he wrote in just the way he did. Common sense understands what is to be said and what is to be done; but common sense does not understand itself and much less does it explain itself» (LONERGAN, *Notes on the Method in Theology: Hermeneutics*, p. 7).

⁶⁴ «Euristicamente dunque il contesto della parola è la frase. Il contesto della frase è il paragrafo. Il contesto del paragrafo è il capitolo. Il contesto del capitolo è il libro. Il contesto del libro è l'*opera omnia* dell'autore, la sua vita e il suo tempo, lo *status quaestionis* di allora, i suoi problemi, i lettori ai quali egli si rivolgeva, la sua prospettiva e la sua mira» (*Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 194).

⁶⁵ LONERGAN, *Method in Theology*, p. 163. Si è scelto di riportare il passo in versione originale perché, come si può verificare di seguito, la versione italiana non riporta la frase "...and then the possibility of judgment has emerged", che è fondamentale per la comprensione dell'intero senso dell'argomentazione: «Il contesto è dunque un insieme di domande e risposte interconnesse o intrecciate; è limitato in quanto tutte le domande e risposte si riferiscono, direttamente o indirettamente, a un argomento singolo, e siccome è limitato, nell'indagine si arriva a un punto in cui non si presentano più ulteriori domande pertinenti» (*Il Metodo in Teologia*, OBL 12, pp. 194-195).

⁶⁶ LONERGAN, *Merging Horizons*, pp. 98-99.

Ivo Coelho, nella sua articolata analisi dell'ermeneutica lonerganiana, rintraccia, in questo secondo criterio e, in modo particolare, nel rapporto tra comprensione di sé da parte del soggetto e autenticità, sia personale che della tradizione, la presenza della dimensione esistenziale dell'interpretazione che pone il problema di come tale duplice autenticità possa effettivamente essere garantita:

This criterion is therefore linked to the existential dimension of interpretation. Understanding oneself raises the question of authenticity, both one's own and that one's tradition, and the problem is how such twofold authenticity is to be assured ⁶⁷.

Il problema della fondazione del criterio di verità scaturisce dalla questione dei diversi stadi di sviluppo della comprensione, alla quale si fa riferimento anche nel testo lonerganiano *Merging Horizons*, cui Ivo Coelho si richiama. Nei due ambiti del senso comune e del sistema appare difficile trovare una fondazione: da una parte nello sviluppo del senso comune, infatti, non si ha la possibilità di fare una rassegna dei contenuti, né di mantenere un controllo preciso sul processo, l'unica forma di controllo è implicita e immanente alla capacità del soggetto di essere attento, intelligente, ragionevole, responsabile. Del resto, anche l'applicazione dell'approccio sistematico risulta difficoltoso dato che il tentativo di garantire un controllo si scontra con il carattere implicito del senso comune, con il risultato di produrre solo smarrimento nel soggetto che, trovandosi a dubitare di tutto, si ritrova in una condizione paragonata, dallo stesso Lonergan, a quella di una seconda infanzia [*second childhood*].

L'unica soluzione prospettata è quindi quella rappresentata dall'accettazione di sé nella propria attenzione, intelligenza, ragionevolezza e responsabilità, nel tentativo di espandere ciò che è vero, nella nostra interpretazione, allontanando ciò che è riconosciuto come errato:

We have no choice but to follow the advice of John Newman – to accept ourselves as we are and by dint of constant and persevering attention, intelligence, reasonableness, responsibility, strive to expand what is true and force out what is mistaken in views that we have inherited or spontaneously developed ⁶⁸.

Si prospetta, in questo modo, un ricorso all'ambito dello *scholarship*, il cui sviluppo culturale è un'estensione del modo di comprendere del *common sense*, in quanto rivolto al particolare concreto, con la differenza, però, di non essere limitato alla vita quotidiana e, di conseguenza, separato dalle sue passioni: da ciò consegue che può essere verificato non solo dai pari ma anche dai successori e soprattutto, dal momento che l'ambito dello *scholarship* è aperto alla considerazione del cambiamento del passato in funzione dell'analisi del presente, esso può soddisfare il criterio della doppia autenticità.

Tale soluzione, però, appare poco tecnica e non pienamente adeguata; una soluzione tecnica al problema della fondazione del criterio remoto di verità è invece quella rappresentata, come si vedrà, dall'introduzione di altre due categorie di

⁶⁷ COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, p. 164.

⁶⁸ LONERGAN, *Merging Horizons*, p. 98. La soluzione proposta è analoga a quella elaborata in merito alla critica della credenza: cfr. *Insight*, OBL 3, pp. 886-888.

specializzazione funzionale, costituite, rispettivamente, dalla dialettica e dalla fondazione che assolvono il compito di produrre, selezionare ed emendare le categorie più significative per l'espressione scientifica dell'interpretazione. È bene ricordare, però, come nota anche Ivo Coelho, che nessuna delle due soluzioni può prescindere dal riferimento a quella soggettività autentica che rimane l'unico fondamento dell'oggettività ⁶⁹.

2.3. Esprimere il significato del testo

L'ultimo compito esaminato è quello dell'espressione del significato di un testo, una questione centrale per la comprensione del procedimento ermeneutico la cui formulazione presenta, però, alcuni problemi, già a partire dalla collocazione che occupa all'interno della trattazione lonerganiana.

Di norma, infatti, la formulazione precede il giudizio che a questa si applica; nel caso della specializzazione funzionale dell'interpretazione, invece, l'espressione del significato di un testo è inserita dopo la trattazione circa la possibilità di giudicare il testo in questione. Lonergan non spiega le ragioni della scelta compiuta; una probabile, anche se parziale spiegazione, viene, invece, proposta da Ivo Coelho che, dopo aver rilevato la presenza di tale aporia, adduce come giustificazione il fatto che le attività di comprendere e giudicare il significato di un testo sono attività legate al senso comune, a differenza della formulazione che è, invece, un procedimento tecnico e, come tale, relativo a un diverso ambito dello sviluppo intellettuale:

the point is that commonsense judgment functions perfectly well on the basis of the non-articulateness or non-technical articulateness of commonsense understanding. Thus, it is not surprising that Lonergan places statement of the meaning of the text after judgment ⁷⁰.

Si deve ricordare che lo stesso Lonergan aveva puntualizzato che «sarebbe un errore per il senso comune cercare una formulazione sistematica del suo insieme completo di intellezioni in qualche caso particolare, infatti, ogni formulazione sistematica considera l'universale e ogni situazione concreta è particolare» ⁷¹, tesi che sembrerebbe avvalorare l'ipotesi di Coelho, ma che, comunque, non risolve tutti i problemi ad essa collegati, come la necessità di distinguere il giudizio della

⁶⁹ «It goes without saying of course that neither the non-technical nor the technical solutions pretend to be automatic solutions to the question of the remote criterion, for objectivity is the fruit of authentic subjectivity, and there are no criteria of truth that prescind from the authenticity of the subject» (COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, p. 164).

⁷⁰ *Ivi*, p. 162.

⁷¹ Da quanto sopra riportato segue che «il senso comune non sa come utilizzare un linguaggio tecnico e non ha alcuna propensione per un modo formale di parlare [...]. La sua corrispondenza, però, tra il dire e l'intendere è, a un tempo, sottile e fluida [...]. Proprio come i proferimenti ellittici del senso comune hanno una base più profonda di quella che molti logici e praticamente tutti i controversisti hanno cercato di raggiungere, così anche il piano della realtà considerato dal significato di senso comune è interamente distinto dal piano che le scienze esplorano» (*Insight*, OBL 3, pp. 247-248).

comprensione da quello della formulazione o interpretazione, una distinzione che non trova però riscontri nel testo lonergiano.

Un altro aspetto controverso della trattazione riguarda, poi, la distinzione tra gli ambiti dell'interpretazione e della comunicazione ⁷², attraverso l'introduzione di due specializzazioni funzionali distinte. L'espressione propria della specializzazione funzionale dell'interpretazione, infatti, deve essere distinta dalla comunicazione in generale, che, pur nella sua complessità, determinata dal variare dell'esecuzione in funzione delle condizioni sociali e culturali, non va tuttavia considerata un compito prettamente ermeneutico ⁷³.

L'espressione del significato di un testo deve, poi, ulteriormente essere distinta dalle diverse forme di espressione che ricorrono nelle specializzazioni funzionali della ricerca, della storia, della dialettica, della dottrina e della sistematica: tutte queste specializzazioni, infatti, sono accomunate dal compito principale di capire, ma in ognuna tale compito viene declinato secondo scopi particolari. Nella ricerca lo scopo precipuo è quello di appurare che cosa sia stato effettivamente scritto; nella storia è di «determinare [...] cosa è avvenuto in un gruppo o in una comunità» ⁷⁴; nella dialettica, invece, quello di mettere a confronto le diverse prospettive per conciliare il disaccordo in merito all'interpretazione dei testi.

Analogamente, anche per il secondo gruppo di specializzazioni, se il compito è quello di capire, si tratterà poi di specificare per ognuna la caratteristica del procedimento particolare che, nel caso della fondazione, è di oggettivare la conversione, in quello della dottrina di occuparsi della «relazione tra le origini della comunità e le decisioni che essa ha preso nelle sue successive crisi d'identità» ⁷⁵, fino a individuare un «chiarimento definitivo del significato delle dottrine» ⁷⁶ che rappresenta il compito della sistematica. La comunicazione si pone come ultima specializzazione funzionale e si occupa di «presentare in maniera efficace – a ogni individuo di qualsiasi classe e cultura attraverso tutti i mezzi – il messaggio decifrato dall'esegeta» ⁷⁷.

La distinzione tra comunicazione e interpretazione, sostenuta da Lonergan, intende prendere le distanze dal pensiero ermeneutico contemporaneo, non solo nella formulazione di Gadamer relativamente alla tesi secondo la quale si può arrivare a cogliere realmente il significato di un testo solo nel momento in cui si mettono a confronto le sue implicazioni con la vita attuale ⁷⁸, ma anche in quella di

⁷² Cfr. *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, pp. 385-398.

⁷³ Scrive Lonergan: «there are those that extend hermeneutics to include the problem of communications, but I think this leads, at least in theology, to a process of telescoping that omits several crucial steps from original texts down to what I tell Ted and Alice what precisely it means in their lives» (LONERGAN, *Hermeneutics and the Philosophy of Religion*, 1960, inedito, p. 11; Bernard Lonergan Archive: codice 24380DTE060 / A2438).

⁷⁴ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 199.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, p. 385.

⁷⁷ *Ivi*, p. 200.

⁷⁸ Cfr. *Ibidem*; Lonergan fa riferimento a Hans Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960 (1965²), pp. 290-323.

Reinhold Niebhuur secondo il quale si comprende veramente la storia solo quando si cerca di cambiarla ⁷⁹.

Bisogna comunque considerare, però, che la posizione lonerganiana si fonda su un approccio metodologico che risponde all'esigenza di separare l'ermeneutica dai problemi filosofici affini, per scongiurare il rischio di non considerare alcuni passaggi importanti per il processo interpretativo:

quello che voglio dire – puntualizza Lonergan – è che ci sono compiti teologici distinti eseguiti secondo modalità affatto diverse, che il tipo di lavoro delineato nelle sezioni precedenti conduce solo a capire il significato di un testo, e che ci sono operazioni ben distinte che vanno eseguite prima di intraprendere la specializzazione della comunicazione, allo scopo di dire agli uomini quali implicazioni il significato di quel testo ha rispetto alla loro vita ⁸⁰.

L'introduzione e l'applicazione del metodo permette, quindi, di riconoscere i diversi insiemi di operazioni, diretti a fini interdipendenti ma distinti, che sono riconducibili alle diverse specializzazioni funzionali, impedendo, così, «quell'imperialismo cieco [*blind imperialism*] il quale sceglie alcuni tra i suoi fini, insiste sulla loro importanza e trascura il resto» ⁸¹. La peculiarità di questo approccio viene, del resto, ribadita anche da Ivo Coelho che scrive:

Lonergan's theological method [...] seeks to overcome "totalitarian ambitions" as well as the fragmentation of specializations. Communication must be done; it is the real aim of all theology; and yet it must be neither underestimated nor overly simplified. There must be no overlooking of the necessary intermediate steps ⁸².

L'ultimo aspetto da esaminare è quello relativo ai destinatari dell'espressione con la quale l'esegeta esprime la sua interpretazione all'intera comunità teologica composta non solo da colleghi e studenti, ma anche da «esegeti in altri campi e [d]a coloro che sono impegnati principalmente in altre specializzazioni funzionali» ⁸³.

Per illustrare il procedimento seguito dall'esegeta, indicato come fondamentale [*basic expression*], Lonergan prende l'avvio dalla descrizione fornita da Albert Descamps del teologo biblico in quanto esegeta, secondo la quale la teologia biblica deve essere molteplice e diversa:

Vi saranno perciò tante teologie bibliche quanti sono gli autori ispirati e l'esegeta mirerà soprattutto a rispettare l'originalità di ciascuno. Egli sembrerà compiacersi di procedere lentamente [...] le sue descrizioni avranno il sapore delle cose antiche, daranno al lettore un'impressione di forestiero, di strano, di arcaico ⁸⁴.

⁷⁹ Lonergan si riferisce a Charles R. STINNETTE Jr, *Reflection and Transformation. Knowing and Change in Psychotherapy and in Religious Faith*, in *The Dialogue between Theology and Psychology* (Studies in Divinity, 3), The University of Chicago Press, Chicago 1968, pp. 83-110, p. 100.

⁸⁰ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 200.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, p. 165.

⁸³ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 202.

⁸⁴ *Ibidem*.

Tale procedimento si rivela a suo avviso insufficiente, soprattutto a causa dell'estremo tecnicismo che rischia di impedire una corretta comprensione dell'interpretazione, specie se uno non è lui stesso specialista in quel dato campo; pertanto è necessario un suo completamento attraverso un procedimento supplementare [*supplementary expression* ⁸⁵] consistente nel mostrare agli interessati come trovare nella loro esperienza personale gli elementi di significato; solo in questo modo, infatti,

essi si troverebbero a possedere uno strumento molto preciso, lo conoscerebbero in tutti i suoi presupposti e in tutte le sue implicazioni, potrebbero formarsene una nozione esatta e potrebbero controllare quanto esso sia in grado di rendere conto delle cose forestiere, strane e arcaiche esposte dagli esegeti ⁸⁶.

L'efficacia del procedimento risiede nel fornire non solo una descrizione tecnicamente perfetta, quanto soprattutto una spiegazione a partire dai diversi stadi di significato presenti nello sviluppo intellettuale portando così a un accrescimento della conoscenza:

What is needed, - scrive Lonergan - is not mere description but explanation, and by that I mean an intelligent construction of stages of meaning in human development, such as I attempted in chapter five, and further developments and corrections of that construction by exegetes that both understand the method we are proposing and can implement it still further by drawing on the treasures of their extensive and precise knowledge ⁸⁷.

È importante sottolineare che il passo appena riportato, ripreso dagli appunti preparatori di Lonergan, non compare nella versione definitiva di *Method in Theology*: l'esclusione è probabilmente da interpretare come un tentativo di mantenere un'apertura generale del metodo trascendentale, la cui piena comprensione, anche se certamente non di secondaria importanza in un quadro più generale, non viene ritenuta un prerequisito indispensabile per sviluppare le specializzazioni funzionali.

Successivamente si registreranno ulteriori cambiamenti in merito a questo tema, ma la questione della fondazione della comunicazione scientifica o dell'espressione supplementare non compare negli appunti preparatori né nella redazione finale del testo del capitolo sull'interpretazione; anche in questo caso una possibile giustificazione viene indicata da Ivo Coelho che sottolinea come sia, in effetti, lo stesso metodo trascendentale a fornire la fondazione necessaria, attraverso la

⁸⁵ Cfr. *Ivi*, p. 172; Lonergan, per riferirsi a questo procedimento, utilizza però anche l'espressione "technical expression": cfr. LONERGAN, *Hermeneutics and the Philosophy of Religion*, p. 10.

⁸⁶ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, pp. 203-204.

⁸⁷ LONERGAN, *MiT VII. The Tasks of Theology*, Batch vi.2., p. 30, inedito. In questo testo è presente una delle prime trattazioni sulle specializzazioni funzionali della ricerca (sez. 1, pp. 1-3), dell'interpretazione (sez. 2, pp. 3-30) e della storia (sez. 3, pp. 31-62); sulla base del riferimento al capitolo 5 come capitolo sul significato è possibile ipotizzare che il testo sia stato scritto intorno al 1968, dal momento che nei testi successivi al 1968 il capitolo sul significato sarà indicato come capitolo 4; per ulteriori approfondimenti si rimanda a COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, Appendix A, pp. 217-220.

determinazione del contesto di base o orizzonte metodico e delle categorie necessarie, ma ciò non è sufficiente a risolvere una questione che rimane aperta.

In definitiva, appare confermato, anche alla luce di tali difficoltà, che l'interpretazione necessita senz'altro del completamento che ad essa può venire dalle ulteriori specializzazioni della fondazione e della dialettica.

3. LA STORIA E GLI STORICI

3.1. Caratteri e limiti della conoscenza storica

Le due specializzazioni dell'interpretazione e della storia, benché siano ricondotte da Lonergan a due ambiti diversi, rispettivamente quello del *common sense* e quello dello *scholarship*, rimangono due specializzazioni intimamente legate, dal momento che la comprensione dell'autore da parte dell'interprete non può prescindere dalla considerazione della tradizione all'interno della quale questi operava⁸⁸. Nella ricostruzione della posizione ermeneutica lonerganiana, quindi, si deve riconoscere un ruolo significativo anche alla questione storica⁸⁹, che costituisce una dimensione caratterizzante la realtà umana al pari del suo aspetto naturale, rispetto al quale è necessario operare una preliminare distinzione.

Si tratta, infatti, di due tipi di studio accomunati dall'essere entrambi costituiti da «un processo continuo di scoperte cumulative [*cumulative discoveries*], cioè di intelligenze originali [*original insights*], di atti originali di capire [*original acts of understanding*]»⁹⁰, ma che differiscono negli oggetti⁹¹ e, soprattutto, nell'espressione dei rispettivi insiemi di scoperte che, per le discipline scientifiche, avviene attraverso sistemi universali, mentre per la storia si manifesta tramite «narrazioni e descrizioni che riguardano persone, luoghi particolari, tempi particolari»⁹².

Questa preliminare distinzione permette di definire il campo d'indagine, e di procedere quindi all'analisi della conoscenza storica, con particolare attenzione a

⁸⁸ Scrive Lonergan: «perché l'interprete conosca non soltanto ciò che il suo autore intendeva, ma anche come stanno realmente le cose, deve esercitare la sua critica non solo nei riguardi del suo autore, bensì anche nei riguardi della tradizione che ha formato la sua propria mentalità. Con questo passo egli è spinto oltre lo scrivere la storia al fare la storia» (*Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 193).

⁸⁹ Come ricorda anche Giovanni Sala: «l'attenzione alla realtà storica e lo studio dei problemi dell'ermeneutica operarono in Lonergan uno spostamento radicale – preparato per altro dalla precedente analisi dell'intenzionalità – che possiamo indicare come il passaggio dalla coscienza classica (il contenuto aristotelico-tomista del pensiero cattolico tradizionale) alla coscienza storica» (Giovanni B. SALA, voce *Bernard Lonergan*, in Piersandro VANZAN – Hans Jürgen SCHULTZ (a cura di), *Lessico dei Teologi del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 545-555, qui p. 553; da qui in poi *Bernard Lonergan*, 1978); le basi per il verificarsi di tale passaggio sono poste dalla rivoluzione storica: vedi cap. 1, § 2.3. del presente lavoro.

⁹⁰ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 209 [LONERGAN, *Method in Theology*, p. 179]; continua Lonergan: «per "intelligenza", "atto di capire" s'intende un evento pre-proposizionale, pre-verbale, pre-concettuale, nel senso che proposizioni, parole, concetti esprimono il contenuto di questo evento, per cui non lo precedono, ma derivano da esso» (*Ibidem*).

⁹¹ «Lo studio della storia differisce [...] dallo studio della natura fisica, chimica, biologica. C'è differenza negli oggetti, perché gli oggetti della fisica, della chimica, della biologia non sono in parte costituiti da atti di significato» (*Ibidem*).

⁹² *Ibidem*.

quei procedimenti che «*ceteris paribus*, conducono [...] a spiegare come nasce questa conoscenza, in che cosa consiste, quali sono i suoi limiti intrinseci»⁹³.

Il ricorso alla categoria della specializzazione funzionale si concretizza nella definizione della storia critica, strettamente collegata al livello coscienziale della ragione e, conseguentemente, dell'elaborazione del giudizio. Lonergan, a questo proposito, distingue, prima di tutto, la storia critica dalla storia pre-critica, consistente in un'esposizione ordinata di eventi relativi alla propria comunità, con la funzione pratica di raccontare «chi fece che cosa, quando, dove, in che circostanza, per quali motivi, con che risultati»⁹⁴, allo scopo di garantire la sopravvivenza della comunità attraverso la promozione della sua coscienza identitaria. La narrazione non si limita, qui, semplicemente all'esposizione dei nudi fatti ma può presentare una sua articolazione artistica, etica, esplicativa, apologetica e profetica⁹⁵.

La storia pre-critica, anche se risulta in grado di soddisfare alcuni bisogni reali nell'ambito della comunicazione, non è tuttavia adeguata per una vera definizione della storia, che non si propone il compito educativo di «comunicare ai propri concittadini o ai propri correligionari un apprezzamento conveniente della loro eredità»⁹⁶, ma si prefigge piuttosto lo scopo di giudicare ciò che è realmente accaduto.

Ciò avviene attraverso un processo dell'intelligenza in sviluppo cui sono attribuite diverse funzioni⁹⁷ tra le quali, in particolare, quella critica che non risiede solo nel saggiare l'attendibilità delle fonti di informazione, ma si occupa, principalmente, di trasferire «da un uso o da un contesto a un altro i dati che altrimenti potrebbero essere ritenuti pertinenti ai compiti attuali»⁹⁸. Nella sua applicazione, questo processo si rivolge inizialmente alle fonti, permettendone la comprensione, ma, in un secondo momento, attraverso un uso intelligente delle fonti, si occupa dell'oggetto cui queste si riferiscono, permettendo in tal modo anche una reale comprensione del suo autore. A differenza della specializzazione funzionale dell'interpretazione, nel caso della storia il tentativo di comprendere l'autore a partire dalle fonti non si limita a capire che cosa questi volesse dire, ma si pone lo scopo ulteriore di capire che cosa volesse fare e in che modo lo fece.

La storia critica si traduce, così, nella scoperta di ciò che fino a quel momento è stato solo sperimentato ma non propriamente conosciuto; ciò avviene mediante due

⁹³ *Ivi*, p. 225. Come si vedrà in seguito, la specializzazione funzionale della storia viene concepita, almeno inizialmente, come un'evoluzione del metodo ermeneutico elaborato in *Insight*: cfr. COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, pp. 168-169.

⁹⁴ *Ivi*, p. 215.

⁹⁵ Per l'approfondimento dei diversi caratteri della narrazione storica definita pre-critica, cfr. LONERGAN, *MiT VII*, pp. 45-46.

⁹⁶ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 215.

⁹⁷ Il processo dell'intelligenza ha una serie di funzioni diverse: «è *euristico*, poiché mette in luce i dati pertinenti; *estatico*, perché conduce l'investigatore fuori dalle sue prospettive originarie per collocarlo nelle prospettive proprie dell'oggetto; *selettivo*, perché dalla totalità dei dati sceglie quelli pertinenti all'intelligenza raggiunta; [...] *costruttivo*, perché i dati scelti sono annodati insieme dalla trama vasta e intricata di connessioni venute cumulativamente alla luce man mano che il capire progrediva» (*Ivi*, pp. 218-219).

⁹⁸ *Ibidem*. Lonergan fa riferimento al testo di Robin George COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Clarendon, Oxford 1946, con particolare attenzione ai due saggi *The Historical Imagination* e *Historical Evidence*, pp. 231-282.

processi distinti che conducono dai dati, del senso o della coscienza, ai fatti che sono, invece, eventi conosciuti. Il processo critico fornisce informazioni riconducibili all'esperienza storica [*historical experience*] che riguarda «i frammenti, i brani e i pezzi che hanno richiamato l'attenzione dei diaristi, degli scrittori di lettere, dei cronisti»⁹⁹; non si tratta di una visione completa di ciò che avvenne in un tempo e in un luogo determinato. I fatti accertati nel processo critico, quindi, non sono ancora fatti storici ma semplicemente dati per la scoperta di fatti storici: al processo critico deve, infatti, seguire un ulteriore processo interpretativo di ricostruzione nel quale lo storico, mettendo in relazione i frammenti di informazione raccolti e valutati criticamente, giunge ad una conoscenza storica [*historical knowledge*] nella quale possono venire alla luce «quelli che con proprietà possono essere chiamati i fatti storici»¹⁰⁰.

Questo articolato processo di scoperta comprende anche un momento, definito estetico, che riconduce i dati della ricerca storica ai livelli della coscienza, consentendo di sostituire prospettive e opinioni prima nutrite con «le prospettive e le visioni che risultano dall'azione reciproca e cumulativa di dati, indagine, intelligenza, congettura, immagine, evidenza»¹⁰¹. Questo permette un avanzamento della storia critica nella conoscenza oggettiva del passato, nonostante gli ostacoli rappresentati da fattori diversi, quali «concezioni erronee circa ciò che è possibile [...], giudizi di valori erronei e fuorvianti [...], una visione del mondo o un punto di vista [...] inadeguati»¹⁰². La possibilità di una conoscenza storica oggettiva si basa sulla considerazione dei procedimenti che si sviluppano a parità di condizioni, come sottolineato dalla stessa espressione "*ceteris paribus*" riportata all'inizio.

Alla questione dell'oggettività si lega, poi, il problema, già posto nel caso dell'interpretazione, della fondazione dei criteri per il giudizio della storia come processo riflessivo che scaturisce da una domanda: il criterio prossimo, definito come un'estensione della procedura del senso comune, è rappresentato dalla capacità di trovare una risposta a tale domanda e quindi dall'assenza di ulteriori domande significative; l'individuazione del criterio remoto, invece, richiede un ulteriore approfondimento relativo al rapporto tra la storia e gli storici.

3.2. Gli ambiti della conoscenza storica: la questione del prospettivismo

La definizione del rapporto tra la conoscenza storica, critica e costruttiva, e lo storico che, con la sua soggettività, la persegue, richiede la preliminare soluzione del problema del relativismo dell'interpretazione storica in merito ai criteri di selezione

⁹⁹ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 233.

¹⁰⁰ *Ibidem*. Come sottolinea Ivo Coelho è possibile ricondurre i due processi ai diversi approcci del positivismo e dell'idealismo: «the former tends to restrict itself to the critical process; but this yields merely fragmentary facts, merely critical editions of texts, rather than a knowledge of what was going forward. The second, constructive process is necessary if the intelligible interconnectedness [...] of these facts is to be grasped» (COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, p. 171).

¹⁰¹ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 225.

¹⁰² *Ibidem*.

dei fatti storici, alla stabilità dell'oggetto d'indagine, alla possibilità di una sua valutazione.

La conoscenza storica, infatti, si presenta come un movimento a spirale: «man mano che la conoscenza degli eventi aumenta, il carattere dei documenti appare in una nuova luce» ¹⁰³; il che porta a riformulare la domanda originaria, innescando un processo nel quale la sintesi finale è composta di fatti unici, ognuno dei quali, però, è stato scelto «a causa della sua importanza rispetto a un'idea già padrona del campo» ¹⁰⁴.

La realtà storica, quindi, proprio per la complessità che impedisce di darne una descrizione esaustivamente completa, è frutto di una scelta da parte dello storico che «sceglie ciò che ritiene importante e omette ciò che egli considera privo d'importanza» ¹⁰⁵; nel far ciò lo storico procede come se nella propria mente ci fosse una legge di prospettiva che «governa e controlla sulla base del [suo] punto di vista [standpoint], del suo ambiente, dei suoi presupposti, della sua formazione» ¹⁰⁶. A differenza delle discipline scientifiche, infatti, il punto di partenza dello storico non è un insieme di postulati o una teoria universalmente riconosciuta e accettata, ma «tutto ciò che lo storico già conosce e crede» ¹⁰⁷, la sua lingua, la sua educazione, il suo ambiente, tutti i fattori che costituiscono quella base originaria [*background*] alla quale lo storico non può sottrarsi.

Riconoscere l'impossibilità per lo storico di raggiungere una conoscenza storica sistematica che prescinda dal proprio tempo e dal proprio luogo, non si traduce, però, in una deriva relativista, come Lonergan stesso ha cura di puntualizzare:

dicendo che lo storico non può sottrarsi al suo *background*, non intendo affermare che egli non possa superare deformazioni individuali, di gruppo, o generali ¹⁰⁸, o che non possa arrivare a una conversione intellettuale, morale o religiosa [...], non intendo ritrattare in nessun modo ciò che ho detto [...] circa il carattere "estatico" dello sviluppo dell'intelligenza storica e circa la capacità dello storico di uscire dal punto di vista [*viewpoint*] del suo luogo e del suo tempo per giungere a capire e applicare la mentalità e i valori di un altro luogo e di un altro tempo. Ed infine, non voglio dire che storici con *background* diversi non possano arrivare a capirsi l'un l'altro e quindi a passare da conclusioni divergenti a concezioni convergenti sul passato ¹⁰⁹.

A commento del lungo passo sopra riportato, Ivo Coelho sottolinea, inoltre, che eliminare il punto di vista a partire dal quale ogni storico opera significherebbe negare la sua stessa storicità e, conseguentemente, annullare la capacità di portare avanti il suo lavoro ¹¹⁰.

¹⁰³ *Ivi*, p. 238.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 234; si tratta di una citazione che Lonergan trae da Carl BECKER, *Detachment and the Writing of History*, Essays and Letters edited by Philip Snyder, Cornell, Ithaca (N.Y.) 1958, p. 24.

¹⁰⁵ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 245.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 246 [LONERGAN, *Method in Theology*, p. 215].

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 247.

¹⁰⁸ Sulla deformazione vedi *Insight*, OBL 3, cap. 7, pp. 308-327.

¹⁰⁹ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 247 [LONERGAN, *Method in Theology*, p. 217].

¹¹⁰ «Each historian will write from his/her own standpoint; to eliminate the standpoint would be to eliminate the education of the historian and so his/her very capacity to carry out his/her work» (COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, p. 171). È, a mio avviso, importante notare come nel passo di Coelho si parli di "*standpoint*", laddove invece Lonergan

L'eliminazione dell'elemento soggettivo, inoltre, che porterebbe a ricadere nell'illusione del principio della testa vuota che già Lonergan aveva contestato, non può rappresentare una soluzione al problema dell'oggettivazione della conoscenza storica: l'alternativa al relativismo è trovata nella concezione del prospettivismo [*perspectivism*] che non nega l'esistenza di punti di vista diversi, né limita ad essi l'attività dello storico.

Il processo storico e, al suo interno, lo sviluppo personale dello storico, possono, infatti, produrre punti di vista diversi che, a loro volta, danno origine ad altrettanti processi selettivi e, quindi, a ricostruzioni storiche diverse, le quali non forniscono una conoscenza completa, ma sono «ritratti incompleti e approssimativi di una realtà enormemente complessa»¹¹¹.

La considerazione dell'esistenza di molteplici punti di vista sul passato non vuole negare che questo sia caratterizzato dalla fissità e da strutture intelligibili inequivocabili ma intende puntualizzare che tale passato, fisso e inequivocabile, non è altro che «il passato enormemente complesso che gli storici conoscono solo in maniera incompleta e approssimativa»¹¹² ed è proprio tale conoscenza incompleta e approssimativa che dà origine al prospettivismo.

La posizione in merito al prospettivismo sembra porre la filosofia lonerganiana sulla linea di quella di Gadamer secondo la quale ogni interprete necessariamente deve essere collocato all'interno di un diverso orizzonte che determina diversi interessi e, quindi, diverse domande. Di fronte alla necessaria conseguenza che diverse prospettive comportino diverse interpretazioni, però, le posizioni dei due filosofi divergono: Gadamer, infatti, fonda proprio su queste basi la negazione della possibilità dell'oggettività. Lonergan, al contrario, è attento a evitare di trarre ogni conclusione relativistica, per questo in accordo con la teoria ermeneutica di Emilio Betti¹¹³, afferma che non necessariamente l'interpretazione è definitiva ma che ogni autentica prospettiva può, comunque, completare le altre ed essere integrata con queste in un superiore punto di vista¹¹⁴.

Tutti le nozioni e i preconcetti derivati dal clima di opinioni in cui ogni soggetto vive vanno così a costituire l'orizzonte all'interno del quale ognuno è confinato nel proprio mondo, mediato dal significato.

aveva utilizzato il termine "*viewpoint*": i due termini, nel pensiero lonerganiano, non sono però equivalenti e, come si vedrà, fanno riferimento a due approcci diversi, in relazione alla progressiva scomparsa del riferimento alla visione e al mito del vedere nello sviluppo del pensiero del filosofo.

¹¹¹ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 249.

¹¹² *Ivi*, p. 250.

¹¹³ Per un'esposizione della filosofia di Betti cfr. BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, pp. 51-94.

¹¹⁴ Scrive Ronald McKinney a questo proposito: «Lonergan is in accord with Gadamer as regards the "perspectivism" which is necessary inherent in the process of interpretation. Every interpreter necessarily functions within a different horizon and so has different interests and asks different questions. Consequently, different standpoints necessarily generate different interpretations. Gadamer presumes that this fact thereby eliminates the possibility of "objectivity". On the contrary, Lonergan is careful to avoid drawing any relativistic conclusions and argues, with Betti, that we need only conclude that no interpretation has the last word; rather, all genuine perspectives complement each other and can be fused into ever higher viewpoints» (MCKINNEY, *The Hermeneutical Theory of Bernard Lonergan*, p. 284).

Si deve, comunque, riconoscere che ammettere che la storia è scritta alla luce di idee preconcepite può avere come risultato nozioni diverse di storia, metodi diversi di indagine storica, punti di vista incompatibili e, in definitiva, storie irriconoscibili; per questo sono essenziali la ricerca di metodi che permettano di evitare presupposti e procedimenti incoerenti e la formulazione di metodi ulteriori in grado di appianare le differenze una volta che le storie incompatibili siano state scritte. All'interno della trattazione sulla storia, però, Lonergan si limita al riconoscimento di questa necessità, rimandando alla specializzazione della dialettica la soluzione delle aporie poste in questa sede:

ogni cambiamento notevole di orizzonti è compiuto non sulla base di quello stesso orizzonte, ma bensì prendendo in considerazione un'alternativa del tutto diversa e a prima vista incomprensibile, e poi passando per una conversione ¹¹⁵.

Anche la questione della fondazione di un criterio remoto per la valutazione storica si richiama alla possibilità di un allargamento dell'orizzonte del soggetto, come ben sottolinea Ivo Coelho; infatti, se il criterio prossimo può essere ritrovato all'interno della storia, il criterio remoto viene fornito dalla dialettica e dalla fondazione, poiché esso include il progresso e il declino, lo sviluppo e la rottura: per questo il metodo della storia può essere utilizzato solo in riferimento a un orizzonte relativo, mentre il problema dell'orizzonte assoluto rimane una questione da affrontare attraverso la dialettica ¹¹⁶.

4. ORIZZONTI E CATEGORIE

Con le due specializzazioni funzionali della dialettica e della fondazione si affronta concretamente il passaggio dalla prima alla seconda fase della teologia; la prima che «cerca di rendersi conto quali siano stati gli ideali, le credenze, la realizzazione dei rappresentanti della religione intorno alla quale verte l'indagine» ¹¹⁷, viene così completata dalla seconda che non si limita più a verificare e narrare quanto accaduto ma affronta il problema della verità e della conciliazione dei conflitti con l'obiettivo di

dichiarare quali sono le dottrine vere, come queste possono conciliarsi tra loro e con le conclusioni della scienza, della filosofia, della storia, e come possono venire comunicate in maniera appropriata ai membri di ogni classe di qualsiasi cultura ¹¹⁸.

¹¹⁵ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 255.

¹¹⁶ Scrive Coelho: «As for the remote criterion, we must distinguish between a technical and a non-technical handling; while the latter is done in history, the former is reserved to the specialties dialectic and foundations. History deals with what was going forward, where "what was going forward" is understood in the generalized sense that includes not only progress but also decline, not only development but also breakdowns. Still, the method of history is designed to be able to handle only relative horizons; absolute horizons, while certainly not absent in the field of history, are left to the further specialties dialectic and foundations» (COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint"* in Bernard Lonergan, p. 172).

¹¹⁷ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 299.

¹¹⁸ *Ibidem*.

La necessità di un completamento si pone perché limitandosi solo alla ricerca, all'interpretazione e alla storia non è possibile realizzare un incontro con il passato che si traduce nel venire a contatto con i suoi valori, permettendo che «la propria vita sia messa in questione fino alle radici»¹¹⁹ dalle parole e dalle azioni che da quel passato provengono. Se quindi, come si è visto, l'interpretazione dipende dall'auto-comprensione di sé da parte del soggetto e la scrittura della storia si lega all'orizzonte all'interno del quale opera lo storico: l'incontro autentico con il passato rappresenta l'unico modo attraverso il quale sia l'auto-comprensione che l'orizzonte possono essere messi alla prova.

Entrambe le specializzazioni assolvono a questo compito, secondo la specificità propria di ognuna: la dialettica porta alla luce i conflitti dell'interpretazione e della storia, collocandoli all'interno di orizzonti di riferimento; la fondazione, attraverso l'individuazione di categorie, propone invece una loro risoluzione. Tale possibile risoluzione, come sottolinea acutamente Ivo Coelho, facendo riferimento anche a testi che precedono la scrittura del *Method in Theology*, si fonda sull'oggettivazione della triplice conversione, intellettuale, morale e religiosa:

The foundations of theology are therefore the horizon fixed by intellectual, moral, and religious conversion. Now if dialectic brings conflicts of interpretations and histories to light, it is foundations that resolves them [...] by providing the criterion for such resolution, and this criterion is the reflective objectification of triple conversion¹²⁰.

Le due specializzazioni, inoltre, sono particolarmente importanti dal punto di vista ermeneutico, dal momento che contengono i presupposti per lo sviluppo del rapporto tra soggetto e orizzonte che, come si avrà modo di vedere, costituisce lo sfondo sul quale si staglia l'intera questione ermeneutica lonerganiana.

4.1. La dimensione dialettica dei conflitti

La formulazione della dialettica in termini di specializzazione funzionale risale, con molta probabilità, al 1968, quando, in occasione di un corso estivo su *Transcendental Philosophy and the Study of Religion*¹²¹, Lonergan individua in questa, e non nella conversione come aveva fatto in precedenza, la quarta specializzazione funzionale; fino a questo momento, infatti, il metodo dialettico era considerato come una parte della specializzazione funzionale della storia.

La funzione primaria della dialettica, secondo la ricostruzione lonerganiana, è quella di integrare le precedenti specializzazioni funzionali dell'interpretazione e della storia, attraverso l'introduzione della dimensione valoriale: il procedimento

¹¹⁹ *Ivi*, p. 277.

¹²⁰ COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, pp. 179-180; cfr. LONERGAN, *Method in Theology*. Institute at Regis College, Toronto 7-18 luglio 1969; trascrizione a cura di Nicholas W. Graham, inedito [da qui indicato come *Method in Theology*, 1969 per distinguerlo dalla versione definitiva dell'opera].

¹²¹ Cfr. LONERGAN, *Transcendental Philosophy and the Study of Religion*, Institute at Boston College, Boston 3-12 luglio 1968; trascritto nel 1984 da Nicholas W. Graham dalle registrazioni delle lezioni; inedito.

dialettico, infatti, non a caso ricondotto al livello coscienziale della responsabilità, al quale compete la valutazione ¹²², permette di aggiungere «all'interpretazione che capisce un'ulteriore interpretazione che valuta [...] e alla storia che coglie ciò che è avvenuto una storia che valuta i risultati» ¹²³.

In particolar modo, poi, nel caso specifico dell'interpretazione, l'introduzione della dialettica permette di riscontrare la presenza, accanto all'ermeneutica intellettuale [*intellectual hermeneutics*] ¹²⁴, di un'ermeneutica valutativa [*evaluative hermeneutics*] che opera in vista del compito del quarto livello della coscienza intenzionale, poiché incentrata sull'apprensione di valori e disvalori, compito della risposta intenzionale la cui ampiezza dipende direttamente dallo sviluppo della sensibilità del soggetto.

A questa prima funzione si aggiunge, poi, l'ulteriore compito di portare alla luce i conflitti che inevitabilmente sorgono a causa dell'impossibilità di ottenere risultati univoci nella storia, così come nell'interpretazione; la dialettica si occupa delle differenze che emergono dai conflitti, che non si possono considerare semplicemente come divergenze di prospettiva, né si possono eliminare con la scoperta di nuovi dati, ma devono essere valutate alla luce di una differenza di orizzonti non eliminabile se non attraverso la ricerca dell'autenticità da parte del soggetto e tramite una conversione.

La struttura su cui opera la dialettica presenta così due livelli, uno superiore che comprende gli operatori e uno inferiore che riunisce i materiali sui quali operare: il procedimento che lega i due livelli si basa sulla dialettica tra le posizioni, che vengono sviluppate poiché in accordo con la conversione, e le contro-posizioni, che vengono invece rovesciate poiché con questa incompatibili. Prima di poter operare sui materiali è comunque necessario che questi siano radunati, completati, messi a confronto, ridotti, classificati e scelti.

La strategia della dialettica, mediante tale procedimento che permette di sviscerare in modo esplicito e radicale i conflitti, è quella di svelare i presupposti filosofici e i giudizi di valore e, servendosi delle loro opposizioni, portare a termine il duplice intento di chiarificare il passato e mutare i teologi contemporanei in chiave di auto-comprensione e auto-criticismo ¹²⁵.

Posizioni e contro-posizioni, infatti, non sono astrazioni contraddittorie ma vanno intese concretamente come momenti opposti in un unico processo continuo e cumulativo caratterizzato dal metodo trascendentale. Su queste basi deve essere letto l'invito che, secondo il filosofo, la dialettica rivolge a ogni interprete e storico, affinché l'esame critico rivolto agli altri diventi un esame critico rivolto verso se

¹²² Per la definizione del ruolo della valutazione all'interno del sistema coscienziale lonergiano vedi il capitolo I, nota 104 del presente lavoro.

¹²³ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 276.

¹²⁴ Con questa espressione ci si riferisce al processo di interpretazione analizzato che consiste nel «capire la cosa, le parole, l'autore, se stessi, nell'emettere un giudizio sull'accuratezza della propria comprensione, nel determinare il modo in cui esprimere ciò che è stato capito» (*Ibidem*); cfr. anche LONERGAN, *Method in Theology*, p. 245.

¹²⁵ Scrive Lonergan: «The strategy of dialectic, then, is to bring out into the open all relevant philosophic presuppositions and value-judgments [...] to use their oppositions both to clarify the past and to challenge contemporary theologians to self-understanding and self-criticism» (LONERGAN, *Method in Theology*, 1969, p. 419).

stessi in un processo reciproco di auto-trascendenza che permetta di riconoscere sia gli altri che noi stessi, affinando la personale apprensione di valori:

come la propria auto-trascendenza fa sì che uno sia in grado di riconoscere gli altri accuratamente e di giudicarli imparzialmente, così, viceversa, la conoscenza e l'apprezzamento degli altri ci conduce a conoscere noi stessi e ad ampliare e raffinare la nostra apprensione dei valori ¹²⁶.

Di conseguenza, mediante il continuo venire alla luce sia delle contraddizioni del passato, sia della soggettività che ha rilevato quelle contraddizioni, si profila un'oggettivazione della soggettività stessa, che promuove la conversione, il cui evento, come Lonergan puntualizza, consiste in uno

scoprire se stessi e in se stessi che cosa vuol dire essere intelligenti, essere ragionevoli, essere responsabili, amare. La dialettica contribuisce a questo fine mettendo in rilievo le differenze ultime, presentando l'esempio di altri che differiscono radicalmente da se stessi fornendo l'occasione per una riflessione e per un esame di sé, il quale può condurre a una nuova comprensione di se stessi e del proprio destino ¹²⁷.

La scoperta di se stessi, il percorso che conduce il soggetto a riconoscere e, laddove necessario, a mutare o abbandonare il proprio orizzonte, in funzione di una sempre maggiore autenticità, sono gli elementi che fanno della conversione, come delineata da Lonergan, un evento fondante che funge da base allo sviluppo di tutta la seconda fase della teologia.

4.2. L'evento fondante della conversione

La riflessione lonerganiana sul ruolo della fondazione nella teologia *in oratione recta* richiederebbe ben più spazio e approfondimento di quello che in questa sede sia possibile concedere, pertanto mi limiterò a evidenziare gli aspetti che sono maggiormente rilevanti ai fini delle presente analisi sulla posizione ermeneutica del filosofo canadese.

L'attuarsi del processo ermeneutico si lega, come si avrà modo di vedere dettagliatamente in seguito, all'orizzonte del soggetto e ai suoi mutamenti che possono interessare la sua struttura o comportare il passaggio a un nuovo orizzonte; ciò comporta un rovesciamento messo in atto dal soggetto che «procede dal precedente [orizzonte] ripudiandone dei tratti caratteristici [...] e dà inizio ad una nuova sequenza la quale può rivelare una sempre maggiore profondità, ampiezza e ricchezza» ¹²⁸. Tale rovesciamento è il processo attraverso il quale si attua la conversione: tale evento, di cui si occupa la specializzazione funzionale della fondazione, gioca certamente un ruolo fondamentale nel campo teologico, ma ha

¹²⁶ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 284. Si può riscontrare qui un'eco di ciò che Lonergan aveva già sostenuto nella conclusione del saggio su *Hermeneutics* (1962) nel quale citava Ebeling sulla necessità di vivere un personale coinvolgimento con la storia; cfr. LONERGAN, *Hermeneutics*, p. 15; Gerhard EBELING, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 47 (1950), p. 33.

¹²⁷ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 284.

¹²⁸ *Ivi*, p. 268.

una portata che può essere allargata a un discorso più generale, in quanto ogni autentica comprensione richiede in fondo una conversione che può interessare l'ambito intellettuale, morale o religioso.

La conversione intellettuale è un chiarimento radicale che comporta l'eliminazione del mito del vedere che riduce il conoscere al guardare, l'oggettività al «vedere ciò che c'è da vedere e nel non vedere ciò che non c'è» e, infine, il reale come «quello che è fuori là ora e al quale si deve guardare»¹²⁹.

Questa impostazione è, ad avviso di Lonergan, fuorviante riguardo alla realtà, all'oggettività e alla conoscenza, dato che non tiene conto della fondamentale distinzione tra il mondo dell'immediatezza, costituito dalla semplice somma di ciò che è percepito dal soggetto attraverso i sensi, e il mondo mediato dal significato del quale il primo rappresenta solo un frammento; un mondo che si estende dall'esperienza sensibile di un individuo, all'esperienza esterna e interna di una comunità culturale.

Il conoscere, di conseguenza, non può essere considerato semplicemente un vedere, ma va ricondotto ai livelli della coscienza e declinato come uno sperimentare, un capire, un giudicare, un credere, secondo criteri di oggettività per i quali la realtà conosciuta non è identificabile con l'oggetto di uno sguardo ma è data nell'esperienza, organizzata dall'intelligenza e posta dal giudizio e dalla credenza.

Accanto alla conversione intellettuale si colloca quella morale che modifica il criterio delle decisioni e delle scelte personali, spostando l'attenzione dalle soddisfazioni conseguite ai valori da raggiungere. All'interno della conversione morale si colloca l'esercizio della libertà che ci permette di operare una scelta nella consapevolezza che le sue conseguenze non sono solo da riferire al soggetto, ma hanno, o potranno avere, delle ripercussioni sugli oggetti, scelti o rifiutati.

Infine l'ultimo ambito è rappresentato dalla conversione religiosa descritta dal filosofo come un'esperienza di amore ultramondano, un «consegnarsi totalmente e per sempre senza condizioni, restrizioni, riserve»¹³⁰ che deve essere letto non tanto come un atto quanto, piuttosto, come uno stato dinamico, anteriore agli atti successivi e che pertanto ne costituisce il principio.

Tutte e tre le conversioni sono accomunate, in ultima analisi, dal loro essere diverse modalità di un unico processo di auto-trascendenza: quella intellettuale come conversione alla verità raggiunta mediante l'auto-trascendenza conoscitiva; quella morale come conversione ai valori appresi e attuati da un'auto-trascendenza morale; quella religiosa nella misura in cui si pone come fondamento ultimo di ogni auto-trascendenza.

Per comprendere adeguatamente la portata della triplice conversione è importante sottolineare che la sua natura fondante non è da imputare alla capacità di fornire le premesse dalle quali vengono poi derivate le conclusioni desiderabili, relativamente alle altre specializzazioni funzionali delle dottrine, della sistematica e della comunicazione; essa non è un insieme di proposizioni enunciate dal teologo, quanto, piuttosto, «un cambiamento fondamentale e decisivo in quella realtà umana che è il teologo»¹³¹. Il suo modo di operare, infatti, non segue il processo di trarre

¹²⁹ *Ibidem*, per entrambe le citazioni.

¹³⁰ *Ivi*, p. 271.

¹³¹ *Ivi*, p. 302.

conclusioni dalle premesse ma opera un cambiamento al livello della realtà, la cui comprensione da parte dell'interprete richiede, appunto, un cambiamento di orizzonte che può attuarsi solo nella misura in cui il soggetto scopre quello che di in autentico c'è in lui e si distanzia da esso.

L'oggettivazione di tale evento avviene tramite categorie dedotte da una base trans-culturale, rappresentata dall'uomo autentico o in autentico, per le categorie cosiddette generali; e dal cristiano autentico o, rispettivamente, in autentico, per le categorie speciali. Al di là del processo di derivazione delle categorie, è qui importante sottolineare che l'uso di esse avviene secondo un processo paragonato al movimento di una forbice [*scissors movement* ¹³²], la cui lama superiore è rappresentata dalla categorie, mentre quella inferiore è costituita dai dati: la teologia si pone quindi come «il risultato di un processo continuo e cumulativo il quale ha un piede nella base transculturale e l'altro nei dati sempre più organizzati» ¹³³.

L'attuarsi del processo ermeneutico in Lonergan, si lega, così, alla dimensione della soggettività autentica, che si appropria della struttura coscienziale e si realizza nell'autenticità della triplice conversione, attraverso il cambiamento del proprio orizzonte ermeneutico di riferimento, sempre nell'oggettività garantita dal metodo trascendentale. Questo rapporto che lega l'interpretazione al soggetto, nella sua dimensione intenzionale, storica e valutativa, e che sarà oggetto di ulteriori approfondimenti nel corso della trattazione, permette in questa prima e parziale conclusione di ancorare la costruzione ermeneutica lonerganiana alla dimensione dell'interiorità non tanto nella sua dimensione conoscitiva quanto piuttosto nella sua dimensione esistenziale.

¹³² Cfr. LONERGAN, *Method in Theology*, p. 293; si tratta di un'immagine che Lonergan aveva già utilizzato per indicare il procedimento del metodo empirico classico, cfr. *Insight*, OBL 3, pp. 723 ss.

¹³³ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 325.

Capitolo Terzo
VERITÀ E INTERPRETAZIONE:
I CANONI PER UN'ERMENEUTICA METODICA

1. METAFISICA COME DIALETTICA

1.1. Rilevanza ermeneutica del capitolo 17 di *Insight*

La divisione dell'insieme delle specializzazioni funzionali in due fasi che, come si è visto, procedono rispettivamente assimilando la tradizione del passato e utilizzando poi questa per confrontarsi con i problemi attuali, mostra la propria validità non solo per la teologia ma altresì per ogni impresa ermeneutica, in quanto si fonda più in generale sulla distinzione tra appropriazione e applicazione.

Le due fasi del processo sono legate da un rapporto di reciprocità e interdipendenza, in quanto costituite da specializzazioni funzionali dedotte, a loro volta, da operazioni consce e intenzionali tra loro interdipendenti. Relativamente poi alla dipendenza diretta di una fase dall'altra, è necessaria un'ulteriore precisazione: se, infatti, è innegabile che esista una dipendenza della seconda fase dalla prima, dal momento che la seconda «affronta il presente e il futuro alla luce di ciò che è stato assimilato dal passato»¹; la questione inversa risulta più delicata e richiede una particolare attenzione affinché l'influsso, pur innegabile, da parte della seconda fase sulla prima «non elimini l'apertura propria della prima fase nei confronti di tutti i dati pertinenti, né la sua funzione propria che è quella di raggiungere i suoi risultati facendo ricorso ai dati»².

La presenza di questa distinzione, fondamentale per l'intera costruzione ermeneutica lonergiana, si può riscontrare del resto anche nei testi che precedono la stesura di *Method in Theology*, in modo particolare in *Insight*, opera nella quale

¹ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 175.

² *Ibidem*. Come si è già avuto modo di notare riguardo l'interpretazione intesa come specializzazione funzionale, l'importanza attribuita da Lonergan alla distinzione tra i due momenti differenzia la sua filosofia da quella gadameriana che, invece, come sottolinea anche McKinney, corre il rischio di confondere le due fasi: «Lonergan argues that Gadamer's hermeneutic is in danger of confusing these two phases» (MCKINNEY, *The Hermeneutical Theory of Bernard Lonergan*, p. 285); vedi anche *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 200.

vengono poste le basi metodologiche che consentiranno la successiva elaborazione delle specializzazioni funzionali stesse.

Diversi studiosi, inoltre, tra i quali, in particolare Ronald McKinney, sono ormai concordi nel sostenere che in questo testo Lonergan elabora la prima e iniziale struttura euristica per l'interpretazione, collocandola all'interno della sua metafisica:

It is in *Insight* – commenta McKinney – that [Lonergan] first articulates a heuristic structure for interpretation, situating it within his metaphysics. A methodical hermeneutic is thought necessary to the metaphysical enterprise in order «to explain the existence of contrary convictions and opinions»³.

Per comprendere le ragioni dell'introduzione del rapporto tra ermeneutica metodica e metafisica è importante puntualizzare, prima di tutto, che il problema dell'interpretazione è collocato all'interno del capitolo 17 di *Insight*⁴ che si occupa dell'approfondimento della metafisica in quanto dialettica, con l'obiettivo di «pervenire a una struttura euristica per un'ermeneutica metodica [*methodical hermeneutics*]»⁵ in grado di promuovere un metodo ermeneutico che integri i possibili metodi della conoscenza umana.

Tale discorso va inserito all'interno della complessa architettura dell'intera opera⁶, che non è sicuramente possibile, né forse necessario, approfondire in questa sede, ma rispetto alla quale è importante sottolineare che i capitoli immediatamente precedenti a questo si erano occupati della fondazione critica della metafisica e della sua possibilità di porsi come integrazione conoscitiva e apertura alla trascendenza, individuando prima le linee guida per la transizione alla metafisica esplicita (cap. 14) e poi verificando la sua effettiva esecuzione (capp. 15-16). Nel capitolo 17 Lonergan sposta il problema «dal campo della deduzione astratta al campo del processo storico concreto»⁷, applicando la struttura euristica della dialettica ai dati storici in modo da poter stabilire «se esiste una base unica di operazioni, a partire dalla quale qualsiasi filosofia possa essere interpretata correttamente»⁸.

La riflessione sul metodo ermeneutico, inoltre, permette al filosofo di affrontare una serie di problemi a questo collegati: il rapporto tra verità, oggettività e interpretazione; il prospettivismo, con l'elaborazione della nozione di punto di vista, che porterà successivamente all'adozione del concetto di orizzonte; la

³ MCKINNEY, *The Hermeneutical Theory of Bernard Lonergan*, p. 283; per il passo riportato all'interno della citazione vedi *Insight*, CWL 3, p. 553.

⁴ Scrive a questo proposito Robert Doran: «the basic statement regarding the pertinence of [...] condition of interpretation is given in chapter 17 of *Insight*» (DORAN, *Theology and the Dialectic of History*, p. 563).

⁵ *Insight*, OBL 3, p. 672; [*Insight*, CWL 3, p. 554].

⁶ Lonergan, vent'anni dopo la stesura dell'opera scriveva: «con il capitolo tredici il libro poteva terminare. I primi otto capitoli esplorano il comprendere umano. I cinque seguenti svelano come il comprendere corretto può essere distinto [...]. Comunque [...] se io non fossi andato oltre, il mio lavoro sarebbe stato considerato come [...] incapace di fondare una metafisica [...]. Una metafisica potrebbe essere possibile e ciò nondimeno un'etica impossibile. Un'etica potrebbe essere possibile e ciò nondimeno gli argomenti per l'esistenza di Dio impossibili. In quel modo, ancora sette capitoli giunsero a essere scritti» (LONERGAN, *Insight Revisited*, p. 275; trad. it. riportata in *Insight*, OBL 3, p. XLVIII).

⁷ *Insight*, OBL 3, p. 671.

⁸ *Ivi*, p. 672.

relazione tra interpretazione ed espressione con l'individuazione dei canoni che regolano l'attuarsi del metodo ermeneutico.

Tutti questi aspetti, qui ricondotti all'ambito dell'ermeneutica scientifica o metodica, troveranno poi un'ulteriore e articolata differenziazione nelle prime quattro specializzazioni funzionali, come sottolinea anche Robert Doran quando afferma:

Lonergan's basic statement on the retrieval of the convictions and opinions of others, on the reconstructions of the human spirit, remains, I believe, chapter 17 of *Insight*. There is no question that his post-*Insight* work witnesses to an elaborate theory of meaning, and that *Method in Theology* differentiates into four functional specialties what in *Insight* is with relative compactness referred to as "scientific hermeneutics" ⁹.

L'importanza di tali tematiche per una comprensione piena dell'ermeneutica lonerganiana nella sua complessità è infine testimoniata anche da numerose e importanti analisi condotte da numerosi studiosi del pensiero lonerganiano ¹⁰, le quali confermano che il capitolo 17 di *Insight* costituisce un nodo centrale per l'elaborazione di tutta l'ermeneutica lonerganiana.

1.2. Metafisica, mistero e mito

L'analisi prende avvio dalla relazione tra la metafisica, in quanto auto-conoscenza e auto-oggettivazione da parte del soggetto, e la categoria composita di mistero e mito, intesi come immagini e nomi caricati di affezioni.

Lonergan distingue, in primo luogo, tra l'immagine in quanto immagine e l'immagine in quanto segno o simbolo: nel primo caso si tratta di un contenuto sensibile in quanto operativo al livello sensorio; nel secondo l'immagine è posta in corrispondenza con attività o elementi riconducibili al livello intellettuale con la differenza che, in quanto simbolo, è collegata semplicemente con l'ignoto noto [*unknown known*] ¹¹, in quanto segno, invece, rimanda a qualche interpretazione che ne indica l'importanza. L'interpretazione, quindi, trasforma l'immagine in segno con la conseguenza che l'immagine può, a sua volta, essere interpretata come segno in modi numerosi e diversi.

È senza dubbio interessante sottolineare come, per quel che riguarda il rapporto tra simbolo e concetto, la posizione lonerganiana sia in accordo con quella espressa

⁹ DORAN, *Theology and the Dialectic of History*, p. 563.

¹⁰ Tra i numerosi critici che si sono occupati in modo specifico dell'analisi del capitolo 17 di *Insight*, è importante ricordare: DORAN, *Theology and the Dialectic of History*, con particolare riferimento alle pp. 561-578; Frederick G. LAWRENCE, *Expanding Challenge to Authenticity in Insight: Lonergan's Hermeneutics of Facticity*, pp. 427-456; MCKINNEY, *The Hermeneutical Theory of Bernard Lonergan*, pp. 282-290; Elisabeth A. MORELLI – Mark D. MORELLI, *The Lonergan Reader*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1997, pp. 263-274.

¹¹ La categoria dell'ignoto noto, o 'sconosciuto noto', come si vedrà più dettagliatamente in seguito, è introdotta nell'ambito della trattazione dei diversi stadi di sviluppo del soggetto, insieme a quelle del 'noto' [*known*] e dello 'sconosciuto ignoto' [*unknown unknown*], per indicare l'insieme delle «cose che io so di non conoscere» (*Sull'educazione*, OBL 10, p. 139).

da Ricoeur, come nota anche Ronald McKinney che fa riferimento non solo alla multivalente natura del simbolo, ma anche alla sua priorità sul concetto:

Lonergan holds a view similar to Ricoeur's notion of the dialectic between symbol and concept [...], distinguishes the "rites and symbols, language and art" in which "meaning is felt and intuited and acted out" from the works of the "critics and historians" ¹².

Gli ambiti del mito e della metafisica, in particolare, pur nella loro diversità, sono accomunati dal fatto che il campo del mito è frammisto con la genesi stessa della metafisica, relativamente al processo che conduce dalla metafisica latente a quella esplicita, come conseguenza dell'affermazione, da parte del soggetto, di se stesso come unità di coscienza empirica, intelligente e razionale, la quale comporta un'auto-conoscenza e un'auto-oggettivazione. La differenza profonda, però, risiede nel fatto che la coscienza mitica, che pur fa esperienza e immagina, comprende e giudica, non è in grado di distinguere tra loro le attività che compie e risulta così incapace di guidare se stessa attraverso la conoscenza della realtà. Sono assenti, infatti, in essa le necessarie distinzioni metafisiche tra posizioni e contro-posizioni, ma soprattutto tra spiegazione e descrizione.

Questo secondo punto, in particolare, è importante in quanto in esso si cela, secondo Lonergan, il rischio del relativismo insito nell'applicazione soggettiva di un punto di vista descrittivo che porta ad annullare la distanza storica:

la proiezione soggettiva risulta quando interpretiamo le parole e le azioni di altri uomini, ricostruendo in noi stessi la loro esperienza ed aggiungendo acriticamente i nostri punti di vista intellettuali che essi non condividono ¹³.

Il punto di vista descrittivo deve, quindi, essere abbandonato e sostituito con un punto di vista esplicativo che permette di interpretare il passato attraverso il recupero del suo punto di vista, evitando proiezioni soggettive.

La coscienza mitica si profila quindi, come assenza di un'adeguata auto-conoscenza e di conseguenza il mito, che da essa discende, si deve considerare come opposto alla metafisica: la regressione del mito, infatti, si accompagna ad un progressivo avanzamento della metafisica man mano che «lo sforzo di comprendere le cose in quanto poste in relazione a noi cede il passo alla fatica di comprenderle in quanto poste in relazione le une alle altre» ¹⁴.

Al tempo stesso, però, mito e metafisica sono posti anche in relazione dialettica, perché il mito è il «prodotto del desiderio spontaneo di comprendere e formulare la natura delle cose» ¹⁵ che è la «radice di ogni scienza e di ogni filosofia» ¹⁶. In quanto sforzo spontaneo, da parte del desiderio di conoscere, di afferrare e formulare la natura delle cose, nel tentativo di liberarsi dei propri vincoli si può, infatti, secondo Lonergan, riconoscere al mito una significatività allegorica.

¹² MCKINNEY, *The Hermeneutical Theory of Bernard Lonergan*, p. 287.

¹³ *Insight*, OBL 3, p. 683.

¹⁴ *Ivi*, p. 686.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

Si può con ciò concludere che la metafisica non può prescindere dal mito la cui necessità si fonda nella stessa struttura dell'essere umano; anche la conquista del pieno comprendere e perfino il conseguimento della totalità dei giudizi corretti non libererebbero, infatti, l'uomo dalla necessità di immagine dinamiche che sono in parte simboli e in parte segni. Del resto anche un'auto-conoscenza adeguata e una metafisica esplicita possono ridurre, anche se non eliminare, l'"ignoto noto" ma non possono concludersi in un controllo del vivere umano senza essere trasposte in immagini dinamiche, che rendono sensibile per la sensibilità umana ciò che l'intelligenza umana cerca di raggiungere o afferra.

Questa conclusione riporta l'analisi al punto di partenza evidenziando come nemmeno la conoscenza sia in grado di assicurare uno sviluppo che vada sempre in direzione del progresso e mai del declino, dal momento che il suo avanzamento è ambivalente e «pone nelle mani dell'uomo un formidabile potere, senza necessariamente aggiungere saggezza e virtù proporzionate, che [...] non sono garanzie di verità»¹⁷.

La radice della questione può quindi essere rintracciata nel problema della definizione di un criterio di verità che permetta di risolvere il conflitto ermeneutico.

2. LA VERITÀ: NOZIONE E CRITERI

Nel capitolo 17 di *Insight* Lonergan riunisce sinteticamente i principali punti della sua filosofia concernenti la questione della verità, a partire dalla distinzione tra definizione di verità e criterio di verità.

Il primo aspetto riguarda la formulazione della nozione di verità, introdotta in modo implicito nella stessa considerazione dell'essere, che viene identificato con «ciò che deve essere conosciuto attraverso l'afferrare intelligente [*intelligent grasp*] e l'affermazione ragionevole [*reasonable affirmation*]]»¹⁸. L'unica affermazione che può essere considerata ragionevole del resto è l'affermazione vera, di conseguenza, se l'essere è ciò che è conosciuto veramente, allora il conoscere è vero per la sua relazione all'essere e la verità è la relazione della conoscenza all'essere. Questa relazione costituisce il fondamentale interesse [*basic concern*] dell'intera opera nella sua complessità, specie in riferimento all'analisi condotta da Lonergan sul ruolo dell'intellegione nei metodi scientifici e nella vita ordinaria, come notano Elisabeth e Mark Morelli:

this relation has been a basic concern throughout the preceding chapters of *Insight*. Lonergan's investigations of the nature and role of insight in classical, statistical, philosophic, and genetic methods, and in ordinary living, aim to expose the key constituents of the relations of knowing to being¹⁹.

Nel caso limite in cui conoscente e conosciuto vengano a coincidere, facendo sì che la relazione scompaia in un'identità, la verità consiste proprio nell'assenza di differenza tra il conoscente e l'essere conosciuto; nel caso generale, invece, quando

¹⁷ *Ivi*, p. 692.

¹⁸ *Insight*, OBL 3, p. 696 [*Insight*, CWL 3, p. 575].

¹⁹ E. MORELLI – M. MORELLI, *The Lonergan Reader*, p. 263.

si è in presenza di più di un conosciuto, con la possibilità di formulare un insieme di giudizi comparativi sia positivi che negativi, Lonergan mette in atto un recupero della tradizionale definizione tomista di verità come «conformità o corrispondenza delle affermazioni e negazioni del soggetto a ciò che è e non è»²⁰.

Questa identificazione dell'essere con il possibile oggetto di ricerca si richiama, chiaramente, al principio dell'isomorfismo tra le strutture del conoscere e del conosciuto proporzionato, principio sul quale si fonda lo stesso metodo metafisico lonerganiano e che permette al filosofo di affermare che la natura dell'essere è intrinsecamente intelligibile:

infatti – scrive Lonergan – ciò che deve essere conosciuto mediante l'intelligenza è ciò che è significato dall'intelligibile; l'essere è ciò che deve essere conosciuto mediante l'intelligenza e, così, deve essere intelligibile e non può stare oltre l'intelligibile o differire da esso²¹.

Il secondo aspetto da considerare riguarda l'individuazione dei criteri di verità: Lonergan parla di un criterio prossimo che consiste nell'«afferrare riflessivo il virtualmente incondizionato»²²; l'atto di giudizio che procede per necessità razionale da un simile afferrare, è una messa in azione della coscienza razionale, il cui contenuto «ha il contrassegno dell'assoluto»²³ in quanto è incondizionato, vale a dire indipendente dal soggetto giudicante. Si registra, però, al tempo stesso un ulteriore e duplice condizionamento: da una parte, infatti, il comprendere riflessivo che afferra il virtualmente incondizionato è, a sua volta, condizionato dall'accadimento di altri atti conoscitivi; dall'altra il contenuto stesso del giudizio afferrato come incondizionato, si fonda su contenuti di esperienze, intellezioni e altri giudizi. Da ciò consegue l'inevitabilità di individuare un ulteriore contesto di atti e di contenuti, a partire dai quali si profila la necessità di accompagnare al criterio prossimo un ulteriore criterio.

Come era accaduto per l'individuazione del criterio di giudizio della correttezza dell'interpretazione, anche nel caso della verità Lonergan ricorre a una duplice formulazione e individua nel «corretto dispiegarsi del distaccato e disinteressato desiderio di conoscere»²⁴ il criterio remoto che, espresso in termini negativi, consiste nell'assenza di interferenza con altri desideri che distorcono la guida rappresentata dal desiderio puro.

Ivo Coelho nota come tale definizione del criterio remoto comporti l'integrazione della stessa discussione sul criterio di verità nella discussione circa la verità dell'interpretazione:

Since [...] the remote criterion is a question of the proper unfolding of the pure desire

²⁰ *Insight*, OBL 3, p. 696. Risulta evidente in questo contesto l'influenza della filosofia scolastica e di san Tommaso in particolare: la definizione che Lonergan dà della verità sembra infatti ricalcare quella tomista della verità definita come "*adaequatio intellectus nostri ad rem*".

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 693.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 694.

to know and the absence of interference from other desires, the discussion of the criterion of truth is itself integrated into the discussion of the truth of interpretation ²⁵.

Tale discussione permette di fare una serie di osservazioni sulla verità e, in particolare, sui processi che permettono da un lato la sua appropriazione e dall'altro la sua espressione²⁶: entrambe le argomentazioni sono, infatti, rilevanti ai fini della questione della verità dell'interpretazione.

2.1. L'appropriazione della verità

Come evidenziato dallo stesso termine, appropriarsi di una verità significa «farla propria [*to make it one's own*]» ²⁷; Lonergan specifica poi che, oltre a quella conoscitiva, esistono altri due tipi di appropriazione: quella volitiva che consiste nella disposizione al voler essere all'altezza di essa e quella sensoriale rappresentata, invece, dall'adattamento della sensibilità del soggetto alle esigenze della sua conoscenza e delle sue decisioni.

La questione dell'appropriazione essenziale della verità pone un triplice problema relativo agli ambiti dell'apprendimento [*learning*], dell'identificazione [*identification*] e dell'orientamento [*orientation*].

Il primo aspetto del problema interessa la capacità del soggetto di acquisire gradualmente l'insieme delle abituali intellezioni che costituiscono un punto di vista, tale capacità si sviluppa poi permettendo al soggetto di elevarsi da questo punto di vista a uno superiore. Le condizioni che permettono l'apprendimento erano già state trattate da Lonergan negli scritti sul *Verbum*, relativamente al fatto che un interprete può leggere e comprendere un autore solo se prima ha compiuto un lavoro di ricerca che gli permetta di porsi a livello dell'autore ²⁸; come nota anche Ivo Coelho, a questo proposito, nella filosofia lonerganiana il raggiungimento di una comprensione abituale o di un punto di vista che combacia con quello dell'autore è condizione di possibilità per una corretta interpretazione ²⁹.

Il secondo aspetto del problema, rappresentato dall'identificazione, concerne la possibilità di distinguere e porre in relazione i singoli elementi che vengono successivamente unificati e correlati nelle intellezioni, consentendo al soggetto di afferrarne l'unità e le correlazioni. Solo dopo aver raggiunto l'intellezione, infatti, il soggetto, che prima non possiede gli indizi necessari a identificare cosa sia rilevante

²⁵ COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, p. 54.

²⁶ L'ordine dell'esposizione lonerganiana, che presenta in parte i caratteri di un semplice riepilogo delle posizioni già espresse rispetto alla questione della verità, sia nel presente libro che in altri saggi, pone la questione dell'appropriazione della verità dopo quella relativa al problema dell'espressione; nella presente analisi, come si vedrà, l'ordine risulta rovesciato, in quanto, come accade anche in altri testi di commento a questo capitolo, appare più coerente trattare prima il problema di come il soggetto possa appropriarsi della verità e solo successivamente di come questa possa essere espressa e quindi comunicata.

²⁷ *Insight*, OBL 3, p. 703 [*Insight*, CWL 3, p. 581].

²⁸ Cfr. *Verbum*, CWL 2, p. 216; vedi anche *Insight*, CWL 3, p. 769.

²⁹ «The attainment of a habitual understanding or viewpoint matching that of the author's is therefore a condition of possibility of successful interpretation» (COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, p. 55).

e cosa non lo sia, è in grado di distinguere, a partire dalla sua esperienza personale, «ciò che cade sotto l'afferrare dell'intellezione e ciò che si trova fuori di esso» ³⁰ e, quindi, sa individuare gli elementi che devono essere unificati o posti in relazione.

Per evitare fraintendimenti Lonergan puntualizza ulteriormente che si deve distinguere l'abilità [*ability*] dall'esecuzione [*performance*]: l'identificazione coincide con l'esecuzione in quanto permette «di far possedere l'intellezione come propria, di essere sicuri nella sua utilizzazione, di conoscere bene l'ambito di sua pertinenza» ³¹. Ancora Coelho nota come sia da collocare in questo contesto anche la differenza tra astrazione apprensiva e formativa, intellesione nel fantasma e formulazione di questa intellesione; Lonergan stesso, infatti, sottolinea che la comprensione aggiunge all'intellezione un'identificazione che permette di aumentare il livello di consapevolezza del soggetto:

la comprensione che mette uno in grado di insegnare aggiunge identificazione all'intellezione. Mediante tale aggiunta uno è in grado di scegliere e organizzare e indicare ad altri la combinazione degli elementi sensoriali che darà luogo in loro alla medesima intellesione. È in grado di variare gli elementi a seconda delle circostanze. È in grado di porre le domande che provocano, da parte dell'allievo, le indicazioni dei suoi punti ciechi e allora di procedere di nuovo al compito di condurlo alle intellezioni prioritarie, che egli deve raggiungere prima che possa padroneggiare la lezione in corso ³².

Appropriarsi della verità di un altro è, comunque, un procedimento peculiare ai dati dell'interpretazione che sono in larga parte «spazialmente ordinati su carta o pergamena, papiro o pietra» ³³; ciò implica che ogni significato deve essere ricostruito sulla base di fonti di interpretazione immanenti all'interprete, poiché se l'interprete assegna qualche significato ai segni, di conseguenza «la componente esperienziale in quel significato sarà derivata dalla sua esperienza, la componente intellettuale [...] dalla sua intelligenza, la componente razionale [...] dalla sua riflessione critica sulla riflessione critica di un altro» ³⁴. Il punto è che quando ciò giunge all'interpretazione, l'identificazione riguarda non i più dati di senso, ma quelli di coscienza; chiaramente la ricostruzione del significato in questa maniera espone le dichiarazioni alla padronanza della propria coscienza.

L'ultimo problema dell'appropriazione della verità riguarda la possibilità della coscienza umana di seguire vari orientamenti; di qui consegue la difficoltà di mantenere l'orientamento verso la verità, con il rischio per il soggetto di limitare l'estensione delle sue conoscenze e di distorcere ciò che, invece, arriva a conoscere; scrive Lonergan:

nella misura in cui manchiamo di orientare noi stessi verso la verità [...] distorciamo ciò che conosciamo imponendo a esso una nozione sbagliata di realtà, [...] di oggettività e [...] di conoscenza [e insieme] restringiamo ciò che potremmo conoscere; infatti, possiamo giustificare a noi stessi e agli altri il lavoro speso nell'apprendimento soltanto puntando sui benefici tangibili che esso procura, e la richiesta soddisfatta da

³⁰ *Insight*, OBL 3, p. 703.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, pp. 703-704.

³³ *Ivi*, p. 710.

³⁴ *Ivi*, p. 712.

benefici tangibili non gode dell'ambito non ristretto del distaccato e disinteressato desiderio di conoscere ³⁵.

Si può notare, a questo punto, che esiste una corrispondenza tra i problemi dell'appropriazione conoscitiva della verità appena delineati e i livelli della struttura gnoseologica: il problema dell'apprendimento si colloca, infatti, al livello della comprensione e della formulazione; quello dell'identificazione al livello dell'esperienza coscienziale, intesa quindi, non solo come esperienza del senso, ma in senso lato come coscienza intellettuale e razionale; il problema dell'orientamento si pone, infine, sul piano della riflessione e del giudizio che si concretizza nell'affermazione circa la determinazione dell'essere ³⁶.

Per la trattazione della questione dell'appropriazione della verità, come si è potuto vedere, Lonergan si sofferma sui problemi piuttosto che sui risultati compiendo una ben precisa scelta metodologica giustificata attraverso il ricorso a un punto di vista dinamico [*dynamic viewpoint*] che permette di ridurre i rischi di un approccio statico: i suoi elementi, rappresentati da definizione chiara, linguaggio preciso, disposizione ordinata e prove rigorose, permettono sì di consolidare «ciò che a qualsiasi dato momento sembra essere conseguito in modo solido e più o meno permanente» ³⁷, ma al tempo stesso «non gettano alcuna luce né sul compito dell'allievo di giungere ad appropriarsi di essi, né su quello dell'investigatore di andare al di là di essi all'appropriazione della verità ulteriore» ³⁸.

Questo duplice compito, però, è precisamente ciò che dovrebbe essere preso in considerazione nell'esame del processo di appropriazione che può verificarsi solo se il soggetto, posto dinanzi a un sistema, riesce a comprenderlo, a identificarlo e a orientare se stesso sulla base di questo così come lo stesso Lonergan ribadisce:

il sistema ben formulato diviene mio dal momento che lo comprendo, dal momento che posso identificare i suoi elementi empirici nella mia esperienza, dal momento che afferro l'incondizionato o l'approssimazione all'incondizionato che fonda una ragionevole affermazione di esso, dal momento che il mio orientamento mi permette di accontentarmi di quell'affermazione come l'incremento finale nella mia conoscenza del sistema e non mi spinge a cercar nel "già fuori là ora" qualche rappresentazione immaginativa di ciò che esso, dopo tutto, realmente significa ³⁹.

Il lungo passo riportato permette di comprendere come i tre aspetti del problema siano tra loro solidali e strettamente correlati per cui non si può progredire nel campo dell'apprendimento senza volgersi al problema dell'identificazione e, allo stesso tempo, senza comprendere si è incapaci di identificare; inoltre, senza lo sforzo

³⁵ *Ivi*, p. 704.

³⁶ Scrive infatti Lonergan a proposito dell'ultimo problema: «Il problema dell'orientamento è incontrato al livello di riflessione e giudizio quando finalmente afferriamo (1) che ogni questione finisce quando possiamo dire in modo definitivo "È così" o "Non è così", (2) che l'obiettivo del conoscere è l'essere, (3) che, mentre l'essere è una nozione proteiforme, nondimeno il suo contenuto è determinato dall'afferrare intelligente e dall'affermazione ragionevole e, dopo l'affermazione, da niente altro» (*Ibidem*).

³⁷ *Ivi*, p. 705.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

di comprendere mancheranno al soggetto i mezzi per identificare nella propria esperienza ciò che si intende per orientamento appropriato del distaccato e disinteressato desiderio verso l'universo della verità e dell'essere che rappresenta il motore di ogni sforzo conoscitivo umano ⁴⁰.

2.2. La verità nell'espressione

Affrontando la questione dell'espressione l'analisi lonerganiana prende prima di tutto in considerazione il suo rapporto con la conoscenza e la sua struttura, facendo in particolare riferimento allo sviluppo del linguaggio.

Il processo di comunicazione ed espressione della verità, infatti, presenta un'analogia con i tre livelli della conoscenza che, come si è avuto modo di vedere nel dettaglio, si possono riassumere in esperienza e immaginazione, comprensione e concezione, riflessione e giudizio. L'espressione da parte sua si presenta anch'essa articolata su livelli corrispondenti: in quanto proferimento affermativo o negativo corrisponde al livello della riflessione e del giudizio; in quanto combinazione significativa di parole rimanda al quello dell'intellezione e della concezione; in quanto molteplicità strumentale corrisponde all'esperienza e all'immaginazione.

Si viene così a delineare un preciso isomorfismo tra conoscenza ed espressione che non deve essere confuso con un rapporto di identità *tout court*; lo stesso Lonergan, a questo proposito, è attento nel precisare che, poiché esiste la possibilità di mentire, i due atti di asserire [*to assert*] e giudicare [*to judge*] devono essere tra loro distinti, così come è necessario operare una distinzione tra la comprensione dell'esperienza e l'«imbattersi nella [...] combinazione di locuzioni e frasi» ⁴¹ oppure tra la ricchezza dell'esperienza e l'eloquenza verbale. Per rimarcare tale distinzione Lonergan puntualizza che di volta in volta l'espressione si limiterà ad aggiungere al giudizio, un atto del voler parlare in modo veritiero o ingannevole; all'intellezione, un'ulteriore intellesione pratica; alla molteplicità delle presentazioni del senso e delle rappresentazioni dell'immaginazione, la molteplicità dei segni convenzionali.

Al tempo stesso, però, si deve tener conto anche dell'interpenetrazione tra conoscenza ed espressione, scaturita dal riconoscimento della natura processuale della conoscenza che ricomprende tra i suoi diversi stadi anche la stessa espressione che entra così a far parte del processo di apprendimento: il conseguimento della conoscenza, in questo modo, tende a coincidere con il conseguimento dell'abilità a esprimerla.

Questa interpenetrazione implica una fusione tra lo sviluppo della conoscenza e quello del linguaggio che si concretizza in una psicologia delle parole delineata in una delle pagine più belle di *Insight* dalla quale è tratto il brano che riporto di seguito:

le parole – scrive Lonergan – sono sensibili: sostengono e intensificano la risonanza dell'intersoggettività umana; la mera presenza di un altro libera nel dinamismo della

⁴⁰ È bene ricordare che lo stesso legame solidale caratterizza anche l'appropriazione nei suoi aspetti, per cui, l'appropriazione conoscitiva della verità è solidale con l'appropriazione volitiva e sensoriale; sul ruolo della volontà all'interno dell'intero processo cfr. *Insight*, OBL 3, pp. 706 ss.

⁴¹ *Ivi*, p. 695.

coscienza sensoriale una modifica nel flusso di sensazioni ed emozioni, immagini e memorie, atteggiamenti e sentimenti; ma le parole possiedono il proprio corteo di rappresentazioni e affezioni associate e, così, l'aggiunta della parola alla presenza determina una specializzata, diretta modifica di reazione e risposta intersoggettive ⁴².

Oltre la dimensione psicologica delle parole c'è il loro significato che si esprime attraverso configurazioni tipiche [*typical patterns*], spiegate attraverso l'esempio del pianista che durante un concerto non pensa al do centrale, o dello scrittore che non pensa al singolo significato delle sue parole: entrambi dopo aver afferrato le configurazioni tipiche lasciano che, gradualmente, le intellezioni, «mediante le quali le configurazioni sono afferrate» ⁴³ vengano avvolte da routine sensoriali [*sensitive routines*] che permettano all'attenzione dell'intelligenza di concentrarsi su controlli che competono a livelli ulteriori ⁴⁴.

Tale capacità di convogliare il significato delle parole deriva, però, dalle configurazioni tipiche dall'attività delle intellezioni, il cui accadere è condizione del legame che collega le parole le une alle altre e successivamente le parole al loro significato. Se infatti le parole fossero poste soltanto in relazione ad altre parole, il loro significato sarebbe esclusivamente verbale laddove, invece, il significato contiene sempre un riferimento all'essere, a partire dal semplice fatto che una parola «possa trovarsi in una frase che è affermata» ⁴⁵.

Il significato delle parole, però, come si vedrà anche più dettagliatamente in seguito, non dipende soltanto da questa matrice metafisica dei termini di significato ma presenta anche una componente legata alle sue fonti esperienziali; Lonergan ribadisce, pertanto, l'esistenza di coniugate esperienziali [*experiential conjugates*] che comportano una triplice correlazione di esperienze classificate, contenuti di esperienza classificati e nomi corrispondenti sulla base della quale conclude che

l'essere da conoscere come un'unità intelligibile, differenziata da regolarità e frequenza verificabili, inizia con l'essere concepito euristicamente e allora la sua natura sconosciuta è differenziata dalle coniugate esperienziali ⁴⁶.

L'articolato rapporto che lega l'espressione alla conoscenza e l'interpenetrazione tra questa e lo sviluppo del linguaggio costituiscono la base sulla quale poggia l'analisi del rapporto tra espressione e verità che rappresenta il nucleo centrale della questione. Riguardo a tale discussione può risultare illuminante ricordare ciò che Lonergan aveva anticipato a proposito del processo di comunicazione nella trattazione dei rapporti tra mito e allegoria:

le parole – notava il filosofo in quell'occasione – sono [...] strumenti efficaci solo nella misura in cui il parlatore o lo scrittore valuta correttamente lo sviluppo culturale degli ascoltatori o dei lettori e sceglie proprio le parole che hanno significato per loro ⁴⁷.

⁴² *Ivi*, p. 698.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Lonergan fa riferimento alla concezione espressa dal motto di Catone il Censore: «*rem tene et verba sequuntur*», riportato da Caius Julius VICTOR, *Ars Rhetorica*, I.

⁴⁵ *Insight*, OBL 3, p. 699.

⁴⁶ *Ibidem*.

La questione del rapporto tra espressione e verità si ricollega, così, evidentemente anche al divario tra lo sviluppo intellettuale di chi esprime il messaggio e quello di chi si appresta a riceverlo: tanto questo sarà maggiore, tanto più aumenterà anche la distinzione tra conoscenza ed espressione. Tale situazione, logicamente, interessa non tanto la comunicazione tra chi condivide il medesimo patrimonio di senso comune, quanto piuttosto quella tra gente con differenti accumulazioni abituali di intellezioni.

La presenza di tale disparità tra conoscenza ed espressione si riflette sul rapporto con la verità: secondo Lonergan, infatti, verità e falsità risiedono nel giudizio, mentre l'espressione anche se connessa con la verità della conoscenza, non può, in se stessa, essere considerata né vera, né falsa ma solo adeguata o inadeguata. L'adeguatezza dell'espressione non è misurata esclusivamente dalla sua corrispondenza con la conoscenza da comunicare ma, come nota Ivo Coelho a questo proposito, è una questione legata alla corretta valutazione dell'abituale accumulazione di intellezioni o punti di vista dell'ascoltatore o del lettore:

adequacy of expression is a question of correct estimation of the habitual accumulation of insights (or viewpoint) of the hearer or reader [...]. When [...] there is a significant difference between viewpoints, the gulf between knowledge and expression reappears. The practical insight governing the verbal flow towards its end of communication must then take into account not merely the principal insight to be communicated but also the viewpoint of the audience and the resources of language available to them ⁴⁸.

Colui che comunica, di conseguenza, può essere capace di trasmettere quello che desidera dire solo se, prima di tutto, riesce a trasmettere altre intellezioni che permettono agli ascoltatori di afferrare il messaggio di cui si interessa. Lonergan esamina in modo molto dettagliato come questo procedimento venga posto in atto: dal suo esame risulta come l'espressione sia

un flusso verbale governato da un'intellezione pratica *F*, che dipende da un'intellezione principale *A* da comunicare, da un'afferrare *B* l'abituale sviluppo intellettuale *C* dell'uditorio previsto e da un'afferrare *D* le deficienze nell'intellezione *E*, che devono essere superate se l'intellezione *A* deve essere comunicata ⁴⁹.

⁴⁷ *Ivi*, p. 687. Il brano è tratto dal paragrafo all'interno del quale Lonergan affronta il tema del significato originario e dei suoi mutamenti: «non solo le parole sono sensibili, ma anche il loro significato iniziale è comunemente sensibile. Con un'impercettibile serie di trasformazioni questo significato iniziale viene gradualmente cambiato, finché il riferimento originario a oggetti e azioni sensibili è sommerso o dimenticato e da quel ceppo nascosto ramifica, spesso in varietà sconcertante, un insieme di altri significati che più o meno stesamente trascendono il piano sensibile» (*Ibidem*). Per un'esposizione più completa della questione dei significati iniziali vedi Susanne K. Langer, *Feeling and Form. A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*, Scribners - Routledge & Kegan Paul, New York - London 1953, pp. 236-257.

⁴⁸ COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, p. 57.

⁴⁹ *Insight*, OBL 3, p. 707. Data la presenza di un fraintendimento nella traduzione si riporta di seguito anche l'originale in inglese: «an expression is a verbal flow governed by a practical insight *F* that depends upon a principal insight *A* to be communicated, upon a grasp *B* of the anticipated audience's

Si evince da questo processo la relatività delle interpretazioni degli ascoltatori, un problema ulteriore rispetto alla trattazione dell'espressione che rimanda alla questione generale dell'interpretazione intesa come «seconda espressione rivolta a un differente uditorio»⁵⁰.

3. LA VERITÀ DELL'INTERPRETAZIONE

3.1. Il problema dell'interpretazione

Il problema che si affaccia nel momento dell'espressione è da ricondurre alla relatività dell'interpretazione dell'uditorio [*audience*] quando la si esamini a partire dalla distinzione che Lonergan propone tra due tipi di interpretazione: semplice e riflessiva. L'interpretazione semplice [*simple interpretation*] è la seconda espressione o, per utilizzare un termine di Ivo Coelho, la *re-expression*⁵¹ che risulta dal catturare la verità di un altro per comunicarla allo stesso uditorio; in essa si verifica una coincidenza tra l'intellezione principale *A'* da comunicare e l'intellezione principale *A* dell'espressione originale; sviluppando ciò in relazione alla struttura dell'espressione riportata sopra, segue che

le differenze tra le intellezioni pratiche *F* e *F'* dipendono direttamente dalle differenze tra le intellezioni abituali *B* e *B'*, *D* e *D'* e remotamente dalle differenze tra gli abituali sviluppi *C* e *C'* e tra le deficienze *E* ed *E'*⁵².

Prendere in considerazione, però, solo l'interpretazione semplice non permette di trovare una soluzione al problema posto dal fatto che un'interpretazione, anche se fedele, può comunque differire dall'espressione originale; per affrontare tale questione è quindi necessario porre l'espressione e l'interpretazione in relazione ai rispettivi uditori, al fine di stabilire le rispettive differenze e farle rientrare all'interno dell'interpretazione proposta.

Emerge così il secondo tipo di interpretazione definita riflessiva [*reflective interpretation*]: si tratta di un processo complesso nel quale l'intellezione pratica che governa il flusso verbale si fonda sull'atto di afferrare [*to grasp*] comprendente non solo l'intellezione originale e la sua coincidenza con ciò che viene comunicato nell'interpretazione semplice, ma anche il doppio punto di vista dei primi e dei successivi uditori, le differenze tra questi e le eventuali mancanze nel recepimento da parte dei nuovi. I passaggi del complicato processo dell'interpretazione riflessiva vengono ripercorsi da Lonergan nel lungo ma importante passo riportato di seguito:

un'interpretazione riflessiva [...] è guidata da un'intellezione pratica *F''*, che dipende dalle intellezioni *A''*, *B''* e *D''*. Ora, però, l'intellezione *B''* è un afferrare l'abituale

habitual intellectual development *C*, and upon a grasp *D* of the deficiencies in insight *E* that have to be overcome if the insight *A* is to be communicated» (*Insight*, CWL 3, p. 585).

⁵⁰ *Insight*, OBL 3, p. 697.

⁵¹ Cfr. COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, p. 57.

⁵² *Insight*, OBL 3, pp. 707-708.

afferrare C'' – da parte dell’uditorio – il proprio sviluppo intellettuale C' e la differenza tra quello sviluppo e l’abituale accumulazione delle intellezioni C nell’uditorio iniziale. Similmente, l’intellezione D'' è un afferrare le deficienze E'' dell’uditorio nell’afferrare le differenze tra le deficienze E' ed E e tra le intellezioni pratiche F'' e F . Infine, l’intellezione principale A'' da comunicare sarà un afferrare l’identità dell’intellezione A , comunicata nell’espressione originale, e dell’intellezione A' , comunicata nell’interpretazione semplice ⁵³.

L’introduzione dell’interpretazione riflessiva non è però sufficiente a risolvere i problemi dell’interpretazione. In primo luogo occorre infatti ricordare che essa è relativa al suo uditorio e di conseguenza soggetta alla molteplicità sempre mutevole degli uditori: come lo stesso Lonergan fa notare, sarebbe oltremodo difficile «elaborare un’interpretazione riflessiva che soddisfi un singolo uditorio» ⁵⁴, dal momento che esiste un’enorme gamma di altri uditori da soddisfare e il singolo uditorio, per quanto soddisfatto, ha un’esistenza limitata nel tempo.

In secondo luogo, il problema ben più grave che si pone, è quello di verificare se una tale interpretazione riflessiva sia poi praticabile: se infatti può risultare agevole la discussione sul consueto sviluppo intellettuale e sulle deficienze dell’uditorio originale e di quello attuale, come pure sulla determinazione delle differenze nelle intellezioni pratiche che governano l’espressione originale e l’interpretazione semplice, non è altrettanto facile «trattare l’indagine di tali oggetti oscuri [*obscure objects*], raggiungere qualcosa di meglio che una mera congettura su di essi» ⁵⁵ e trovare così un modo efficace per comunicare i risultati della ricerca. Queste considerazioni portano al problema fondamentale dell’interpretazione che nasce appunto dall’esistenza di una gamma di interpretazioni differenti dovute alle varie deformazioni [*bias*] ⁵⁶; se l’interpretazione deve essere riconosciuta come scientifica, deve basarsi invece su fondamenti ben determinabili. Di qui la necessità di individuare un metodo che permetta di determinare lo sviluppo abituale di tutti gli uditori e consentire all’espressione di evitare la relatività che deriva da uditori particolari e incidentali. Proprio al fine di rintracciare una via d’uscita a tali difficoltà, Lonergan propone la nozione di “punto di vista universale” con l’intento di individuare precisi canoni per l’ermeneutica metodica.

3.2. Il “punto di vista”: caratteri della nozione

Nella trattazione del problema dell’interpretazione la nozione di punto di vista [*viewpoint* ⁵⁷] assume un particolare rilievo sia sotto l’aspetto metodologico che sotto quello legato all’elaborazione della teoria ermeneutica.

⁵³ *Ivi*, p. 708.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 708-709.

⁵⁶ Sulle deformazioni, distinte in individuali, di gruppo o generali cfr. *Insight*, OBL 3, pp. 301 ss.

⁵⁷ Questa voce viene citata ben ventitré volte nell’*Indice analitico* dell’opera, a testimoniare la centralità in seno all’elaborazione del discorso sull’intelligenza umana.

Già nell'*Introduzione* di *Insight* Lonergan aveva sottolineato che, trattandosi di uno studio sulla natura della conoscenza e non sulla sua esistenza, il punto di vista adottato per l'esposizione avrebbe dovuto necessariamente essere mobile:

siamo interessati – scriveva – non all'esistenza della conoscenza ma alla sua natura, non a ciò che è conosciuto ma alla struttura del conoscere, non alle proprietà astratte del processo cognitivo ma a una personale appropriazione della propria struttura dinamica e ricorrentemente operativa dell'attività cognitiva [...]. In modo simile, questo libro è scritto non dall'alto verso il basso, ma dal basso verso l'alto [poiché] come è chiaro, un libro progettato per aiutare uno sviluppo deve essere scritto da un punto di vista in movimento [*moving viewpoint*] ⁵⁸.

Insight non segue, quindi, i canoni di un trattato tradizionale costruito sulla convinzione di poter giungere a fondare la metafisica ricorrendo al metodo deduttivo, ma persegue la ricerca di una maggiore concretezza nella direzione dello sviluppo di una soggettività autentica come via per la fondazione critica della metafisica: a tal proposito l'attenzione si concentra piuttosto che su teorie generali o sistemi filosofici astratti, sulla promozione di un processo di auto-appropriazione da parte del soggetto che gli permetta di esplicitare il suo stesso dinamismo intenzionale nelle sue fondamentali strutture operative. L'obiettivo di incrementare lo sviluppo del soggetto viene perseguito attraverso la stessa stesura del libro che a partire «da un punto di vista ristrettissimo e da un contesto minimo [...] per suscitare un ulteriore interrogativo che allarga il punto di vista e il contesto» ⁵⁹, attraverso un progressivo e spiraliforme allargamento del contesto delle considerazioni, raggiunge «il punto di vista universale e il contesto pienamente concreto che abbraccia ogni aspetto della realtà» ⁶⁰.

Questo punto di vista mobile, oltre ad essere il criterio metodologico adottato per la composizione dell'opera rappresenta anche il tema sul quale verte l'intera analisi scritta non solo a partire da un punto di vista mobile ma anche intorno [*about*] a tale punto di vista, con l'obiettivo di dimostrare che, mentre può esserci un'evoluzione nell'espressione del *noëma*, che può essere sempre più accurato e compiuto, la struttura immanente e continuamente operante della *noësis* deve invece essere sempre una e medesima. Scrivere partendo da un punto di vista mobile e intorno a esso permette, quindi, di condurre il soggetto al raggiungimento della struttura invariante, immanente, ricorrentemente operativa rappresentata dal punto di vista universale [*universal viewpoint*] che, come si vedrà, costituisce il cuore della questione ermeneutica.

Le possibili applicazioni del punto di vista sono esaminate in relazione alle variabili del *common sense*; è sicuramente utile precisare che in questa fase del pensiero di Lonergan questa nozione, successivamente ripresa anche in altre opere ⁶¹,

⁵⁸ *Insight*, OBL 3, p. 21 [*Insight*, CWL 3, p. 18].

⁵⁹ *Ivi*, pp. 21-22.

⁶⁰ *Ivi*, p. 22.

⁶¹ In particolare nel *Method in Theology* Lonergan definirà il *common sense* come «un nucleo di intellezioni abituali tali che l'aggiunta di una o due intellezioni supplementari permette di capire qualsiasi situazione in una serie aperta di situazioni concrete. Mediante tale intellezione uno capisce come deve comportarsi, che cosa deve dire, come dirlo, che cosa fare, come farlo, nelle situazioni che comunemente si presentano. Questo nucleo di intellezioni ha il suo centro nel soggetto; considera il

viene utilizzata per indicare il “conoscere ordinario”, quindi una specializzazione conoscitiva nel concreto e nel particolare, frutto dello sviluppo intellettuale che ha la sua base nella spontanea curiosità, una specializzazione che si pone quindi come distinta dalla conoscenza a carattere universale, fondata invece sulla comprensione delle relazioni tra le cose. Il *common sense* presenta due variabili ⁶²: una soggettiva che rappresenta lo sviluppo del soggetto e una oggettiva che determina effettive modificazioni nel mondo cui il soggetto si riferisce, anche a causa dell’interazione tra i diversi soggetti consci e il loro ambiente che si registra a questo livello.

Attraverso l’applicazione a questa relazione del metodo genetico-dialettico ⁶³ emerge una tensione dialettica tra due principi di mutamento, collegati e opposti: la psiche intersoggettiva e l’operatore intellettuale, che danno luogo a quella duplicità irriducibile che costituisce lo specifico del soggetto umano, in quanto centro di riferimento concreto. Da una parte, infatti, si pone la sensibilità di ogni individuo, con la sua portata limitata, legata al fatto che ogni individuo avverte i propri desideri e bisogni con un’intensità e un’immediatezza quale i bisogni degli altri non potranno mai avere, dall’altra si pone la capacità intellettuale che

invita l’uomo a divenire intelligente e ragionevole non solo nel suo conoscere, ma anche nel suo vivere, a guidare le sue azioni riferendole ad esse non come un animale al suo habitat, ma come un essere intelligente al contesto intelligibile di qualche ordine universale che è o deve essere ⁶⁴.

In forza di questa dualità costitutiva si genera, nella coscienza dell’individuo una tensione tra il punto di vista del singolo in quanto individuo, o appartenente ad un gruppo intersoggettivo, e il punto di vista dell’individuo in quanto essere intelligente, ragionevole, responsabile, capace di una conoscenza distaccata, di moralità, di trascendenza. Se infatti la psiche di ogni individuo lo porta a considerare con sempre minore interesse ciò che è distante da sé, l’operatore intellettuale fornisce, al tempo stesso, ogni singolo individuo umano di un sistema più alto di integrazione per il suo vivere conscio.

Sulla base di questo continuo scambio dialettico, Lonergan introduce un ulteriore livello tra il punto di vista individuale e il punto di vista universale,

suo mondo in quanto riferito a lui, in quanto è il campo del suo comportamento, del suo influsso, della sua azione, in quanto è colorato dai suoi desideri, dalle sue speranze, dai suoi timori, dalle sue gioie, dai suoi dolori. [...] quando è condiviso da un gruppo costituisce il senso comune di quel gruppo; quando è esclusivamente personale è ritenuto eccentrico; quando appartiene al senso comune di un altro gruppo è considerato strano» (*Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 103).

⁶² Si fa qui riferimento, in particolare, ai capp. 6: «Senso comune e suo oggetto» [cfr. *Insight*, OBL 3, pp. 243-286] e 7: «Senso comune in quanto oggetto» [cfr. *Insight*, OBL 3, pp. 287-333].

⁶³ L’indagine scientifica è portata avanti da Lonergan su una duplice base euristica di natura genetico-dialettica: la componente genetica si riferisce al campo dei dati propri dei processi di sviluppo, quella dialettica, invece, permette di inquadrare i dati dello sviluppo propriamente umano. Emerge, in particolare, come si vedrà anche in seguito, che la dialettica lonerganiana, volta proprio a garantire al soggetto la sua unicità, sia lontana da quella hegeliana che, attraverso uno strumento indifferenziato e applicabile a tutti i campi del reale, riconduceva l’individuo all’interno di un sistema filosofico panlogico, in cui il soggetto perdeva ogni specificità e autonomia.

⁶⁴ *Insight*, OBL 3, p. 604.

definito 'punto di vista superiore' [*higher*⁶⁵ *viewpoint*], che media tra i due, permettendo al soggetto di elevarsi gradualmente dalla propria individualità all'universalità attraverso una progressiva e crescente integrazione di significato. L'introduzione di questo livello intermedio ha conseguenze precise anzitutto in ambito gnoseologico, dal momento che, come nota Hubert Delaney nella sua analisi della storia di questo concetto all'interno della filosofia lonerganiana, le intelligenze si combinano nella padronanza di un argomento dalle quali fluisce un complesso di definizioni, postulati e deduzioni applicabili a innumerevoli serie di esempi:

Lonergan, in analysing development, finds that, in related fields, insights combine, cluster, coalesce, into the mastery of a subject. Sets of definitions, postulates and deductions flow from the mastery, covering large range of instances⁶⁶.

La correlazione delle intelligenze rappresenta un fenomeno in espansione, nel quale alle prime deduzioni si aggiungono nuove serie di postulati, legate al sorgere di nuove intelligenze, che aprono a un più ampio campo di deduzioni, con applicazioni sempre più vaste all'interno di quel complesso cui ci si può riferire «come all'emergenza di un punto di vista superiore [*higher viewpoint*]»⁶⁷.

Oltre all'aspetto gnoseologico si possono registrare conseguenze anche nell'ambito pratico: nell'integrazione che deriva dall'applicazione di un punto di vista superiore risiede, infatti, la stessa possibilità per il soggetto di realizzarsi autenticamente, dato che, come ricorda Hubert Delaney, in tale punto di vista si ritrovano

the seeds of the possibility of an authentic, existential subject, converted, and with his appropriate horizon, living critically even within a world in complete disintegration and decay⁶⁸.

Questa consapevolezza superiore conduce a ciò che Lonergan definisce una cosmopoli [*cosmopolis*] il cui compito, volto a prevenire che «la praticità sia una pratica in modo miope e, così, distrugga se stessa»⁶⁹, si concretizza nella testimonianza della possibilità di rendere operative le idee «tempestive e feconde, che altrimenti sarebbero non operative»⁷⁰.

Il pericolo contro cui la cosmopoli deve lottare è infatti rappresentato dall'affermazione dell'idea contraria, che cioè solo le idee sostenute da una specie di forza possano essere operanti: questo rischio è dovuto al fatto che il *common sense* non nutre aspirazioni per una conoscenza generale e astratta e, a volte, può arrivare a razionalizzare le proprie limitazioni, generando la convinzione che le altre forme di conoscenza siano inutili o scarsamente utili. Qui si annida la deformazione

⁶⁵ L'aggettivo *higher*, tradotto in italiano con "superiore" indica precisamente la natura comparativa e progressiva di questo punto di vista che si pone come necessario non solo in ambito gnoseologico, ma anche in quello pratico.

⁶⁶ Hubert DELANEY, *From "Viewpoint" in Insight to "Horizon" in Method in Theology (I)*, «Milltown Studies», 11 (Spring 1983), pp. 75-98, qui p. 78.

⁶⁷ *Insight*, OBL 3, pp. 49-50 [*Insight*, CWL 3, p. 38].

⁶⁸ DELANEY, *From "Viewpoint" in Insight to "Horizon" in Method in Theology*, p. 78.

⁶⁹ *Insight*, OBL 3, p. 323.

⁷⁰ *Ivi*, p. 324.

generale [*general bias*] del *common sense* caratterizzata dal pregiudizio e dalla chiusura mentale, la cui unica soluzione è rappresentata dal superamento della stessa struttura conoscitiva del *common sense*, in funzione dell'acquisizione di un punto di vista più ampio, adeguato alla complessità e vastità dei problemi posti in essere dal vivere umano.

3.3. L'emergere di un punto di vista universale

Se la nozione di punto di vista ricorre in tutta l'opera, il capitolo 17 si sofferma, in particolare, sull'emergenza di un punto di vista universale definito «una totalità potenziale dei punti di vista geneticamente e dialetticamente ordinati» ⁷¹; l'analisi lonerganiana procede con l'esame dei vari nodi concettuali implicati nella questione, alcuni dei quali sono particolarmente rilevanti sotto il profilo ermeneutico: la natura euristica della nozione e il suo rapporto con il significato.

Anche se la struttura dialettica ed euristica del punto di vista universale potrebbe richiamare la dialettica hegeliana, Lonergan puntualizza con cura che «un punto di vista [*viewpoint*] universale non è una storia [*history*] universale» ⁷², né è assimilabile alla dialettica di stampo hegeliano la cui completezza prescinde dalle questioni di fatto [*matters of fact*]. Del resto già in precedenza Lonergan aveva distinto la sua concezione di dialettica intellettualista, aperta, fattuale e normativa da quella di Hegel considerata concettualista e immanentista ⁷³. Al tempo stesso si deve fare attenzione a non confondere il punto di vista universale con l'*a priori* kantiano che è determinato e, per riprendere l'espressione di Lonergan, «attende di imporsi sui materiali bruti dell'esperienza vicaria» ⁷⁴.

In quanto totalità potenziale dei punti di vista questa struttura è piuttosto una raccolta delle varie e alternative interpretazioni possibili classificate e catalogate sulla base di un raffronto storico:

è una struttura euristica – scrive Lonergan –, che contiene virtualmente le varie gamme di possibili alternative di interpretazioni; può catalogare i propri contenuti solo attraverso lo stimolo di documenti e di indagini storiche; può selezionare fra

⁷¹ *Ivi*, p. 710.

⁷² *Ibidem* [*Insight*, CWL 3, p. 588].

⁷³ Scrive Lonergan: «la dialettica hegeliana è concettualista, chiusa, necessarista e immanentista. Tratta contenuti concettuali determinati; i suoi successivi insiemi triadici di concetti sono completi; le relazioni di opposizione e superamento tra concetti sono definite necessarie; e l'intera dialettica è contenuta entro il campo definito dai concetti e dalle loro necessarie relazioni di opposizione e superamento. Al contrario, la nostra posizione è intellettualista, aperta, fattuale e normativa. Essa non riguarda determinati contenuti concettuali, ma anticipazioni definite euristicamente. Ben lungi dal fissare i concetti che si incontreranno con le anticipazioni, essa aspetta dalla natura e dalla storia una successione di soluzioni provvisorie [...]. Infine il ricorso alle strutture euristiche, alle intellezioni che si accumulano, ai verdetti attesi dalla natura e dalla storia, va fuori del campo concettuale verso atti di comprendere, che sorgono sulle esperienze e sono controllati dalla riflessione critica; e, così, invece di essere una dialettica immanente, che abbraccia tutte le posizioni e i loro opposti, la nostra è una dialettica normativa, che discrimina tra progresso e aberrazione» (*Insight*, OBL 3, pp. 544-545).

⁷⁴ *Ivi*, p. 710.

alternative e differenziare le sue affermazioni di carattere generale soltanto ricorrendo alle norme accettate dell'investigazione storica ⁷⁵.

Nella sua analisi Lonergan individua i diversi aspetti dei punti di vista che sono compresi nel superiore punto di vista universale, a partire dalla loro centralità per il discorso ermeneutico, dal momento che questi costituiscono la totalità, come i principali atti di significato che si trovano in intelligenze e giudizi; infatti, il punto di vista universale

riguarda la capacità dell'interprete a cogliere significati; esso aprirebbe la sua mente a idee che non giacciono sulla superficie e a vedute che divergono enormemente dalle sue; lo renderebbe capace di trovare indizi dove altrimenti potrebbe guardare senza vedere; lo doterebbe di una capacità di trasferire il suo pensiero al livello e al tessuto di un'altra civiltà in un'altra epoca ⁷⁶.

Inoltre, la totalità dei punti di vista che costituisce il punto di vista universale è ordinata, in quanto ha la sua base in un'adeguata auto-conoscenza e nella conseguente metafisica.

Va altresì sottolineato che l'elemento universale è tale non per astrattezza ma per la sua potenziale completezza dato che, come osserva Lonergan,

consegue la sua inclusività, non spogliando gli oggetti delle loro peculiarità, ma considerando i soggetti nelle loro necessità. Non c'è alcuna interpretazione senza interpreti. Non c'è alcun interprete senza unità polimorfe di coscienza empirica, intelligente e razionale. Non c'è alcuna espressione da interpretare senza altre simili unità di coscienza ⁷⁷.

Tale punto di vista universale, infine, ci riporta di nuovo alla stessa struttura coscienziale. Si potrebbe infatti obiettare che, se tale punto di vista va considerato come un semplice corollario dell'intera analisi filosofica che Lonergan ci propone, non sarebbe affatto un punto di vista universale ma semplicemente quello del tutto particolare che viene da lui suggerito. Contro questa ipotetica contestazione il filosofo ribadisce che, anche trattandosi di una filosofia particolare, questa è in grado di fondare un punto di vista universale: per quanto i punti di vista possano essere perfezionati da più accurate descrizioni di esperienza e di intelligenza, comunque questo non implicherebbe «nessun radicale cambiamento nella filosofia, perché la filosofia poggia non sulla descrizione di esperienza, di intelligenza, di giudizio e di coscienza polimorfa, ma sul tipo di relazioni che portano queste quattro in una struttura dinamica singola» ⁷⁸.

L'analisi sul punto di vista universale conduce, quindi, nuovamente Lonergan a occuparsi del sistema coscienziale, anche alla luce della constatazione successiva che «oltre a punti di vista superiori, nella mente ci sono integrazioni più alte nel campo dell'essere» ⁷⁹ e che, di rimando, il necessario punto di vista superiore si configura

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, p. 710.

⁷⁷ *Ivi*, p. 712.

⁷⁸ *Ivi*, p. 714.

⁷⁹ *Ivi*, p. 790.

come possibilità concreta solo in quanto conseguenza di un'integrazione superiore attuale.

Queste considerazioni aprono la strada ad ulteriori sviluppi della posizione lonerganiana che porteranno il filosofo ad affrontare con sempre maggiore interesse il problema della correlazione tra soggetto e oggetto, fino a maturare la scelta dell'abbandono della precedente nozione di punto di vista per l'adozione di una nozione più consona a questa sua prospettiva, quella appunto di orizzonte.

4. ERMENEUTICA METODICA

Accanto alla questione del punto di vista, nella trattazione del problema dell'interpretazione scientifica Lonergan inserisce un resoconto dei livelli e delle sequenze di espressione, classificati non in termini di linguaggio o stile, ma sulla base del significato. La definizione dei canoni che compongono l'ermeneutica metodica è immediatamente successiva a questa ricostruzione che risulta, di conseguenza, un nodo problematico centrale per l'articolarsi dell'intero discorso.

4.1. Livelli e sequenze di espressione

Il perno centrale attorno al quale ruota l'analisi è l'individuazione del possibile collegamento tra significato ⁸⁰ ed espressione a partire dal quale risalire al significato del testo e quindi al punto di vista dell'autore. La possibilità di utilizzare questo rapporto come strumento per l'elaborazione di un metodo ermeneutico è giustificata, da una parte, dalla considerazione dell'espressione come «strumento dei principali atti di significato, che risiedono nella concezione e nel giudizio» ⁸¹ e dall'altra dall'ulteriore constatazione che la scoperta di un nuovo punto di vista può scaturire solo dalla corretta comunicazione che comporta la trasformazione dei precedenti modi di espressione ⁸².

La prima distinzione tra i diversi livelli di espressione si fonda sulla constatazione della duplicità delle fonti di significato relative a colui che parla o scrive e a colui che ascolta o legge, con la conseguente contrapposizione tra due sistemi coscienziali, quello dell'autore e quello dell'interprete, che comporta un diverso coinvolgimento nel processo a seconda di quale livello coscienziale è direttamente interessato:

⁸⁰ In questa sede si faranno solo brevi accenni al tema del significato che verranno ripresi in seguito; data, infatti, la sua importanza all'interno di tutta la filosofia lonerganiana e in particolare della questione ermeneutica, a questa verrà dedicato un intero capitolo, il quinto, nel quale sarà possibile esaminare quale sia la sua funzione non solo in relazione all'interpretazione ma anche dal punto di vista ontologico.

⁸¹ *Insight*, OBL 3, p. 740.

⁸² Nota a tal proposito Ivo Coelho: «the notion of levels and sequences of expression [...] exploits the fact that [...] the discovery of a new viewpoint can become generally established only through successful communication, which involves the transformation of old modes of expression and the creation and establishment of new ones» (COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, p. 65); vedi anche *Insight*, CWL 3, p. 568.

l'espressione può avere la sua fonte (1) semplicemente nell'esperienza del parlatore, come in un'esclamazione, o (2) in elementi esperienziali artisticamente ordinati, come in un canto, o (3) in un intelligente mettere in ordine, verificato riflessivamente, gli elementi esperienziali, come in un'affermazione di fatto, o (4) nell'aggiunta di atti di volontà, quali desideri e comandi, alla conoscenza intellettuale e razionale. A sua volta, l'uditore o lettore può essere destinato a rispondere (1) semplicemente a livello esperienziale, in una riproduzione intersoggettiva delle sensazioni, dell'umore, dei sentimenti, delle immagini, delle associazioni del parlatore, o (2) sia al livello di esperienza che al livello di intellesione e considerazione, o (3) ai tre livelli di esperienza, intellesione e giudizio, o (4) non soltanto ai tre livelli cognitivi, ma anche nella maniera pratica che include un atto di volontà ⁸³.

I diversi casi che vengono presi in considerazione sono relativi agli esempi concreti della pubblicità, dello scritto letterario, di quello scientifico e di quello filosofico che, in una sorta di *climax* ascendente, chiamano di volta in volta in causa un livello più profondo della coscienza.

L'analisi condotta dal filosofo permette così di verificare il legame tra livelli di espressione e struttura coscienziale che comporta conseguenze anche sul rapporto ermeneutico all'interno del quale si può riscontrare la presenza di determinate componenti:

una componente intersoggettiva [*intersubjective*] riguardo all'espressione, che emerge ed è trasmessa indipendentemente da intellesioni e giudizi [...]; una sopravveniente componente di intelligenza [*intelligence*] che ammette vari gradi di chiarezza e di stato di deliberazione[...]; una componente ancora più alta di verità o falsità, che può emergere al termine di una serie di intellesioni [*insights*], come l'intellessione emerge al termine di una serie di rappresentazioni immaginative. Infine, ci può essere l'ingresso di una componente volitiva [*volitional*], e la sua pertinenza è una quarta variabile ⁸⁴.

Riconoscere l'esistenza dei livelli di espressione è, secondo Lonergan, funzionale all'eliminazione dell'erroneo assunto secondo il quale ogni espressione si pone su un unico livello psicologico, letterario, scientifico o filosofico. Si deve comunque tenere presente, come ricorda anche Ivo Coelho a proposito di questo passaggio, che la distinzione dei livelli di espressione fonda una classificazione delle espressioni non attuale ma potenziale e che, da una parte, lascia l'interprete libero di esercitare la propria ingegnosità nel determinare fonti e intenzioni di un autore, ma dall'altra gli permette di prendere coscienza della distinzione sistematica tra esperienza, comprensione, giudizio e volontà e della loro conseguente, e ugualmente sistematica, determinazione al livello dell'espressione:

the distinction of levels of expression grounds not an actual but a potential classification of expressions. Being merely potential, it does not impose rigid

⁸³ *Insight*, OBL 3, pp. 715. Ho scelto di riportare il lungo passo, oltre che per l'evidente importanza dal punto di vista ermeneutico del radicamento al livello coscienziale, e quindi dell'interiorità, del processo interpretativo, anche perché si tratta della prima occorrenza in *Insight* della menzione ai quattro livelli di attività che sarà adottata stabilmente solo con *Method in Theology*; generalmente infatti in quest'opera prevale la struttura dell'attività cognitiva a tre livelli. Per le altre occorrenze cfr. *Ivi*, p. 746, nota G (dei curatori).

⁸⁴ *Ivi*, p. 717 [*Insight*, CWL 3, p. 594].

classifications upon the interpreter. Still, it is not useless: being based on the structure of human knowing and willing, it is sound; being systematic, it has all sorts of systematic implications ⁸⁵.

Accanto alla ricostruzione dei livelli si pone quella tra le diverse sequenze di espressione frutto dello sviluppo dall'indifferenziato al differenziato che ha interessato nel corso della storia il parlare e lo scrivere umani e prodotto una vasta gamma di modi specializzati di espressione. Senza entrare nel merito specifico della questione è, però, importante sottolineare che questo sviluppo dei modi di espressione, oltre a essere un dato di fatto del quale tener conto nel processo interpretativo, si pone anche come una necessità da parte dell'interprete. Le correlazioni tra campi di significato e modi di espressione, infatti, non vanno lette come sistemi statici, al pari di quelle delle teorie fisiche e chimiche, quanto piuttosto come sistemi dinamici, la cui evoluzione richiede la determinazione di operatori che possano mettere in relazione le classificazioni pertinenti a un certo livello di sviluppo con quelle del livello successivo.

In questo campo, come del resto in tutta la filosofia lonerganiana, viene così riproposto il problema del ruolo della soggettività nel processo interpretativo: le maggiori difficoltà di interpretazione sono infatti rilevate da Lonergan nel fatto che spesso «il vino nuovo dei leader letterari scientifici e filosofici non può essere versato se non negli otri vecchi dei modi stabiliti di espressione» ⁸⁶.

La ricostruzione dei diversi livelli e sequenze di espressione permette, all'interno del più ampio discorso sull'ermeneutica lonerganiana, un radicamento del punto di vista universale sul punto di vista particolare di ciò che deve essere interpretato, come nota acutamente Robert Doran che scrive:

a scientific interpretation [...] moves next to a set of hypothetical expressions that transpose the hypothetical pure formulation from the universal viewpoint into an equivalent content that would proceed from the particular viewpoint of the one being interpreted ⁸⁷.

Inoltre, il rapporto tra livelli e sequenze di espressione e il significato costituisce la prima determinazione dell'ermeneutica scientifica, la cosiddetta "lama superiore"; la metafora era già stata introdotta per spiegare la struttura del metodo empirico classico paragonata appunto al movimento di un paio di forbici la cui lama superiore raccoglie le considerazioni di carattere generale che vengono poi determinate dall'azione della lama inferiore:

il [...] metodo empirico classico – scriveva infatti Lonergan – [...] opera come un paio di forbici [*a pair of scissors*]. La sua lama superiore consiste in una struttura euristica [*heuristic structure*]: perciò la natura da conoscere sarà espressa da qualche funzione; questa funzione soddisferà equazioni differenziali, che possono essere raggiunte partendo da considerazioni del tutto generali; inoltre, la funzione soddisferà un canone di invarianza e, nel caso di completa astrazione dagli osservatori, anche un canone di equivalenza. La lama superiore [*upper blade*], allora, è un insieme di

⁸⁵ COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, pp. 65-66.

⁸⁶ *Insight*, OBL 3, p. 718.

⁸⁷ DORAN, *Theology and the Dialectic of History*, p. 587.

considerazioni di carattere generale [*generalities*], che richiedono determinazione specifica, e tale determinazione viene dalla lama inferiore [*lower blade*] delle ipotesi di lavoro, delle misurazioni precise, delle correlazioni empiriche, delle deduzioni delle loro implicazioni, degli esperimenti per provare le conclusioni dedotte, delle revisioni delle ipotesi, e così *da capo* ⁸⁸.

Analogamente, anche se con le opportune modifiche, lo stesso metodo viene applicato anche al problema dell'interpretazione che può essere considerato sotto entrambi gli aspetti: esso, infatti, presenta la "lama superiore" delle considerazioni di carattere generale riguardo al significato e all'espressione, sia quella inferiore delle tecniche che permettono di determinare tali considerazioni. La lama superiore, in particolare, presenta una duplice articolazione, ed è costituita, quindi, per la totalità dei significati dall'«asserzione che la nozione proteiforme dell'essere è differenziata da una serie di elementi sconosciuti geneticamente e dialetticamente connessi» ⁸⁹; per la totalità dei modi d'espressione, invece, dall'asserzione secondo la quale si può individuare «un processo genetico in cui i modi d'espressione si muovono verso la loro specializzazione e differenziazione a livelli nettamente distinguibili» ⁹⁰.

L'interazione tra le due lame rappresenta un elemento centrale, come sottolinea lo stesso Lonergan che, prendendo in considerazione il problema del relativismo «da cui l'ermeneutica è stata afflitta» ⁹¹, sostiene che la causa sia da rintracciare non tanto nella carenza di tecniche adeguate per una corretta interpretazione, quindi al livello della "lama inferiore", ma proprio nella scarsa disponibilità di un'appropriata "lama superiore" con la conseguente compromissione dell'intero lavoro che risulterebbe così senza presupposti [*voraussetzunglos* ⁹²].

Queste considerazioni sono alla base della formulazione da parte di Lonergan di un'ermeneutica scientifica e metodica che si compone di ben precisi canoni che costituiscono un primo passo verso la differenziazione sistematica che sarà portata a compimento con l'elaborazione delle specializzazioni funzionali di cui si è parlato, come nota Robert Doran a conclusione della sua analisi:

We can conclude this chapter on Lonergan's hermeneutics with a summary and expansion of *Insight's* canons for a methodical hermeneutics, presuming as we do so that these canons will hold, *mutatis mutandis*, for the differentiation of hermeneutics that constitutes the first phase of a methodical theology in *Method in Theology* ⁹³.

⁸⁸ *Insight*, OBL 3, p. 723. La locuzione '*da capo*', riportata in italiano anche nel testo inglese (talvolta simboleggiata anche dalle iniziali puntate "D.C.") indica, nella notazione musicale, la ripetizione delle battute dall'inizio del pezzo al punto in tal modo contrassegnato; sul ruolo della musica nella vita familiare del giovanissimo Lonergan e sui suoi costanti interessi musicali cfr. CROWE, *Lonergan*, p. 18.

⁸⁹ *Insight*, OBL 3, p. 724.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Il termine, riportato in tedesco nel testo originale, significa propriamente "libero da presupposti" e presenta un riferimento al termine '*Voraussetzunglosigkeit*' [eliminazione dei presupposti], introdotto nel 1836 dal filosofo e teologo tedesco David Friedrich Strauss; cfr. *Insight*, OBL 3, p. 746, nota I (dei curatori).

⁹³ DORAN, *Theology and the Dialectic of History*, p. 589.

4.2. Elaborazione dei canoni

L'ermeneutica metodica così come viene proposta da Lonergan si compone di cinque precisi canoni, individuati in analogia con i canoni del metodo empirico della fisica e funzionali, nell'intenzione del filosofo, a evitare errori o distorsioni all'interno del processo interpretativo.

Il primo canone è quello della pertinenza [*relevance*] che «richiede che l'interprete inizi dal punto di vista universale e che la sua interpretazione convogli qualche differenziazione della proteiforme nozione dell'essere»⁹⁴. Questo permette di ridurre il problema della relatività dell'interprete all'uditorio e dell'uditorio alla collocazione spazio-temporale: attraverso la collocazione del significato dell'interpretazione entro la proteiforme nozione dell'essere vengono, infatti, assicurati

(1) un campo comune per tutte le possibili interpretazioni, (2) la possibilità di un'esatta affermazione delle differenze fra interpretazioni opposte e (3) una ragionevole speranza che tali opposizioni saranno eliminate da ulteriori ricorsi ai dati disponibili⁹⁵.

Questo primo canone, quindi, in teoria richiede che l'interpretazione prenda avvio dal punto di vista universale e giunga a una formulazione dei contenuti e dei contesti che sia pura, in quanto scaturita dal punto di vista universale e rivolta a un uditorio che coglie tale punto di vista e si accorda con esso poiché libero dall'interferenza del polimorfismo della coscienza. Tale procedimento però, come nota del resto anche Ivo Coelho, può risultare problematico per il fatto che la formulazione pura non corrisponde all'espressione testuale per la semplice ragione che l'autore presumibilmente lavora in una prospettiva particolare:

such pure formulations will not normally correspond to the actual textual expression, for the simple reason that the author was working presumably not from the universal but from some particular viewpoint⁹⁶.

Ne consegue che, dato che il punto di vista universale è la struttura stessa della proteiforme nozione dell'essere, proprio perché la formulazione pura che risulta dall'applicazione della "lama superiore" ai dati viene descritta da Lonergan in termini di «differenziazione della proteiforme nozione dell'essere»⁹⁷. La formulazione pura è, quindi, solo un'ipotesi che richiede per essere verificata dei controlli consentiti dai successivi canoni.

È inoltre importante sottolineare che la funzione che viene svolta dal punto di vista universale all'interno dell'ermeneutica metodica costituisce il nucleo che, nelle successive analisi delle nozioni trascendentali introdotte in *Method in Theology*, porterà alla formulazione dell'auto-appropriazione, come nota Robert Doran:

⁹⁴ *Insight*, OBL 3, p. 733.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 733-734.

⁹⁶ COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, pp. 66.

⁹⁷ *Insight*, OBL 3, p. 733.

with the further developments that Lonergan introduced into his analysis of the transcendental notions by the time he wrote *Method in Theology*, the universal viewpoint from which the interpreter, historian, or dialectician begins is now constituted by the self-appropriation not only of consciousness as cognitional structure but also of the fourth or existential level of consciousness and of the religious dimension of existence ⁹⁸.

Nel processo ermeneutico viene infatti ricompreso il quarto livello della coscienza, ossia il livello esistenziale, e questo, come sottolinea Doran, spiega anche la fondazione del punto di vista universale nell'oggettivazione della conversione religiosa, morale, intellettuale e psichica che costituisce, appunto, la specializzazione della fondazione teologica.

Oltre che alla competenza, occorre far ricorso al canone della spiegazione [*explanation*] basato sul riconoscimento della necessità che la differenziazione della proteiforme nozione dell'essere da parte dell'interprete sia esplicativa piuttosto che descrittiva, così da riferire «i contenuti e i contesti della totalità dei documenti e delle interpretazioni non a noi ma l'uno all'altro» ⁹⁹. La differenziazione esplicativa comprende tre elementi: la sequenza genetica [*genetic sequence*] in cui le intellezioni vengono accumulate; le alternative dialettiche [*dialectical alternatives*] che prevedono una formulazione delle intellezioni accumulate sulla base di posizioni che consentono un ulteriore sviluppo o di contro-posizioni che ne spostano invece il fondamento; la possibilità di una differenziazione e specializzazione dei modi di espressione [*modes of expression*]. È da tenere presente che, dal momento che lo sviluppo condiziona sia l'accumulazione che la comunicazione, i tre momenti della differenziazione esplicativa si fondono in una singola spiegazione.

Lonergan aggiunge, a questo punto, una breve nota riguardo alla possibilità che un'interpretazione esplicativa attribuisca in tal modo una conoscenza esplicativa a una mente che ha posseduto solo una conoscenza descrittiva. Ciò non può avvenire dal momento che le intellezioni nelle cose sono in relazione genetica e dialettica con le intellezioni dello scrittore precedente, contemporaneo o successivo, e la spiegazione nell'interpretazione consiste solo nell'afferrare tali relazioni.

Il terzo canone, quello delle approssimazioni successive [*successive approximations*], ci ricorda che la totalità dei documenti non può essere interpretata scientificamente né da un singolo interprete né da una singola generazione di interpreti, ma solo attraverso il ricorso a una divisione del lavoro cumulativo. Di conseguenza la necessità fondamentale è quella di individuare alcuni criteri di riflessione critica in base ai quali selezionare «ciò che è soddisfacente» e correggere «ciò che è insoddisfacente in qualunque contributo che sia fatto» ¹⁰⁰. Non solo si dovrà assumere un punto di vista universale, ma si dovrà saper riconoscere nell'altro un generale orientamento nella vita, una misura di riflessione critica, un'intellezione, un flusso di esperienza; sarà necessaria l'attitudine all'analisi genetica e dialettica che renderà capace di rintracciare gli stadi di sviluppo dal passato al presente. Si dovrà saper afferrare la sequenza delle espressioni e riconoscere il divario ricorrente tra significato ed espressione: i significati nuovi,

⁹⁸ DORAN, *Theology and the Dialectic of History*, p. 589.

⁹⁹ *Insight*, OBL 3, p. 734.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 735, per entrambe le citazioni.

infatti, possono essere espressi solo attraverso la trasformazione di vecchi modi di esprimersi, ma questo comporta una distanza che aumenta in funzione della preparazione dell'uditorio e dell'adattabilità del precedente modo di espressione.

Tutto questo dovrà mirare all'obiettivo ultimo rappresentato dalla verità, ossia a ciò che è virtualmente incondizionato e che permette, appunto, all'interpretazione di essere vera: ogni interpretazione, infatti, si presenta all'inizio in forma ipotetica che può divenire probabile o certa solo «con l'approssimarsi al virtualmente incondizionato o con il raggiungerlo» ¹⁰¹.

Il quarto canone, definito della parsimonia [*parsimony*] presenta due aspetti, uno negativo che esclude dalla considerazione ciò che non può essere oggetto di verifica; e uno positivo che si richiama ai criteri adottati sul terreno della riflessione critica per distinguere la certezza immediata dall'obiettivo a lungo termine della spiegazione completa.

Infine il quinto e ultimo canone riconosce l'esistenza di residui ermeneutici [*hermeneutical residues*] che costituiscono la componente incidentale o non sistematica del processo ermeneutico; in analogia con la fisica Lonergan definisce tali residui, individuando anche i campi all'interno dei quali si registra una presenza a-sistematica:

Come il campo della fisica contiene una componente non sistematica, la contengono anche i campi del significato, dell'espressione in quanto connessa con il significato, dell'espressione in quanto in quanto fondata in costellazioni dinamiche della psiche dello scrittore, e dei documenti nelle loro origini, nella loro produzione e nella loro sopravvivenza. Proprio come il fisico tratta il non sistematico combinando intellezioni inverse con intellezioni dirette, così deve fare anche l'interprete ¹⁰².

Tale componente non sistematica si va ad affiancare ad altre, in particolare a quella sistematica che risiede nel fatto che l'espressione procede automaticamente a partire dalle strutture dinamiche della psiche sulla scorta di una componente genetica che va ricondotta alla dinamicità delle strutture psichiche che formano un sistema in movimento; in questo contesto la componente incidentale viene spiegata in base al fatto che l'automatismo sensoriale può essere interrotto in ogni momento dall'intervento di atti principali del significato e, per ragioni che non possono venire spiegate, dare origine a un differente uso o giro di frase. Per illustrare la correlazione tra le diverse componenti Lonergan, facendo riferimento al noto studio di Lutoslawski su Platone ¹⁰³, osserva che:

la componente sistematica fonda la possibilità dell'investigazione, la componente genetica fonda la dedotta cronologia relativa dei dialoghi e la componente incidentale richiede che l'argomento dovrebbe essere basato non su criteri rigidi, ma su frequenze reali relative ¹⁰⁴.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 737.

¹⁰² *Ivi*, p. 738.

¹⁰³ Cfr. Wincenty LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Longmans, Green and Co., London 1897.

¹⁰⁴ *Insight*, OBL 3, pp. 740-741.

Con l'esposizione dei canoni dell'ermeneutica metodica si può considerare conclusa l'articolazione del problema dell'interpretazione proposta da Lonergan nel capitolo 17 di *Insight*; come risulta evidente alcuni quesiti appaiono non risolti o solo accennati ma ciò è dovuto al fatto che come si è già ricordato all'inizio, si tratta di una prima elaborazione che troverà compimento solo nelle opere successive.

A questo proposito, come osserva giustamente Robert Doran, il sistema delle specializzazioni funzionali elaborato in *Method in Theology* è, di fatto, un approfondimento e una differenziazione di ciò che era contenuto in *Insight*:

when Lonergan in *Method in Theology* differentiates what in *Insight* he calls interpretation into the first four functional specialties of a methodical theology, it is not immediately apparent that he is bringing over and transposing into a more differentiated context the major emphases of chapter 17 of *Insight* ¹⁰⁵.

Una volta chiariti tali riferimenti essenziali, sarà ora possibile entrare nelle applicazioni dell'ermeneutica lonerganiana attraverso l'approfondimento del rapporto tra soggetto e orizzonte e della tematica del significato.

¹⁰⁵ DORAN, *Theology and the Dialectic of History*, p. 588.

Capitolo Quarto
SOGGETTO E ORIZZONTE:
UNA RELAZIONE TRA ERMENEUTICA E METAFISICA

1. L'EVOLUZIONE DEL CONCETTO DA "VIEWPOINT" A "HORIZON"

Lo sfondo sul quale si colloca il rapporto ermeneutico tra interprete e oggetto da interpretare è quello dell'orizzonte all'interno del quale vive ed è confinato il soggetto che intrattiene con esso un rapporto dialettico. Ricostruire come questa relazione sia strutturata, quali siano i suoi caratteri e i possibili sviluppi permette di verificare la collocazione dell'ermeneutica su un piano intermedio tra il livello della comprensione e quello dell'essere. In parte si è già avuto modo di accennare alla presenza di un riferimento alla nozione di orizzonte nella filosofia lonerganiana, in particolare a proposito del processo di interpretazione del testo e della fusione che si verifica tra l'orizzonte dell'interprete e quello dell'autore; ora si cercherà di approfondire la questione partendo dalla ricostruzione della storia del concetto, che si dimostra centrale per la comprensione dell'intera costruzione di pensiero del filosofo, e analizzando poi il rapporto con il soggetto.

Per comprendere le ragioni che hanno portato Lonergan a mutuare il termine dalla fenomenologia per inserirlo nell'ottica della gnoseologia delineata in *Insight*, è necessario fare riferimento ai testi del periodo che intercorre tra il 1957, anno della pubblicazione di *Insight*, e il 1972, anno in cui viene dato alle stampe *Method in Theology*: le numerose conferenze e lezioni tenute in questi anni mostrano infatti la maturazione del processo di allontanamento dal concetto di "viewpoint" la cui rilevanza ermeneutica è stata precedentemente evidenziata, in funzione dell'adozione della nozione di "orizzonte" [*horizon*]. Oltre alle conferenze poi il concetto ricorre anche in alcune delle principali opere del filosofo, come *Understanding and Being*¹ del 1958 o *Topics in Education* del 1959 e ancora in uno dei suoi ultimi lavori, pubblicato con il titolo di *Questionnaire on Philosophy* del 1976.

¹ Nell'agosto del 1958 Lonergan tiene un seminario di dieci lezioni sui principali contenuti esposti all'interno di *Insight*, pubblicato nell'aprile dell'anno precedente; per la pubblicazione, però, bisognerà aspettare più di dieci anni, dato che la registrazione su nastro, risultata difettosa, renderà complicati i tentativi di trascrizione. Solo nel 1973 Lonergan concederà a Elizabeth e Mark Morelli il suo assenso per un trascrizione finalizzata alla pubblicazione che sarà possibile solo cinque anni dopo, durante i

1.1. "Pietre miliari" ²

Tra i numerosi interventi citati due sono, in particolare, degni di interesse: un ciclo di lezioni sull'esistenzialismo, importante per capire da dove è mutuata la nozione di orizzonte e quali sono i caratteri che Lonergan le attribuisce, e un articolo intitolato *Metaphysics as Horizon*, nel quale la nozione viene applicata all'ambito metafisico.

1.1.1. *Lectures Notes on Existentialism*

L'articolo raccoglie il materiale utilizzato da Lonergan per due corsi su esistenzialismo e logica matematica, tenuti nell'estate del 1957 al Boston College, e successivamente pubblicato in due parti ³: la prima è dedicata a una sintetica presentazione generale dell'esistenzialismo e di alcuni suoi rappresentanti, tra i quali Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel, con particolare riferimento alle loro posizioni anti-positivistiche e anti-idealistiche; la seconda presenta una più accurata e articolata trattazione del pensiero di Husserl e di Heidegger, all'interno della quale viene evidenziata la centralità del concetto di orizzonte nel contesto del pensiero dei due filosofi.

Per quel che riguarda il primo, Lonergan si sofferma sulla concezione per la quale esistono due verità e due mondi: la verità popolare [*popular truth*], intesa nel senso di "dire la verità", e quella propriamente scientifica [*scientific truth*], vista come un insieme di proposizioni convalidate attribuibili all'ambito logico, matematico, fisico; queste sono ricondotte a due mondi differenti, quello ordinario della vita comune [*Lebenswelt*], del poeta come dell'uomo di buon senso, e quello dello scienziato e del filosofo, caratterizzato invece da termini e concetti tecnici ⁴. Ognuna delle due si pone come vera e considera reale l'universo di senso al quale fa riferimento, con la conseguenza di escludersi a vicenda, come sottolinea Lonergan:

for there exist two truths and two worlds. There is popular truth in the sense of telling the truth in the home, in business, in law courts, in newspapers and periodicals, in autobiography. There also is scientific truth in the sense of a validated set of propositions: logic, maths, physics, chemistry [...]. These two reflect the original

quali il testo è stato fedelmente ricostruito; cfr. *Understanding and Being. The Halifax Lectures on Insight*, CWL 5, by Elisabeth Morelli – Mark D. Morelli, University of Toronto Press, Toronto 1990.

² Il termine "milestones" viene utilizzato da Hubert Delaney per indicare una serie di sei articoli composti nel periodo che intercorre tra la pubblicazione di *Insight* e quella di *Method in Theology* all'interno dei quali Lonergan matura la convinzione circa l'adozione del concetto di horizon; cfr. DELANEY, *From "Viewpoint" in Insight to "Horizon" in Method in Theology (I)*, pp. 83 ss. e ID., *From "Viewpoint" in Insight to "Horizon" in Method in Theology (II)*, pp. 45 ss.

³ Cfr. LONERGAN, *The Lecture Notes on Existentialism I: Orientation and Authors* e *The Lecture Notes on Existentialism II: Subject and Horizon*, Lecture at the Boston College, 1957, inediti; ora in *Phenomenology and Logic*, CWL 18, pp. pp. 167-194 e pp. 195-215.

⁴ Cfr. EDMUND HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, hrsg. von Reinhold N. Smid, «Husserliana», 29, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London 1993; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di Walter Biemel, avvertenza e prefazione di Enzo Paci, Il Saggiatore, Milano 1975.

duality and bifurcation of *doxa* and *epistêmê*, of setting up a scientific ideal within a context of popular notions ⁵.

Questa posizione comporta la possibilità di una duplice lettura del reale: secondo l'ottica scientifica al di sotto delle verità popolari, considerate come ingenuità frutto di ignoranza, si colloca la realtà del mondo scientifico e di quello filosofico che rappresentano la vera realtà; analogamente, se si considera come reale il mondo popolare, la posizione risulta rovesciata in quanto si attribuisce autenticità al mondo come sede dell'esperienza sulla quale si fonda la scienza:

There is the popular world of poets and men of common sense, of everyday assumption, opinion, activity. There is the quite different world of the scientist and philosopher: mass instead of weight, temperature instead of heat, dimensions instead of size, elements instead of bodies ⁶.

La concezione delle due verità si inserisce poi nella più ampia discussione circa l'intenzionalità intesa come fonte di ciò che significa, simbolizza, rappresenta, intende: la nozione di orizzonte viene, quindi, introdotta per indicare la capacità di integrazione per la quale il soggetto, partendo da percezioni frammentarie riguardanti l'oggetto, è in grado di formare un costruito unico, facendole convergere in una totalità. Questa capacità, come ricorda Saturnino Muratore, non si esaurisce infatti nell'integrazione di «una serie di oggetti percepiti in un unico "oggetto", ma pone la totalità degli oggetti in un orizzonte globale, o "mondo"» ⁷.

La soluzione viene individuata da Lonergan a partire dal riconoscimento della centralità del soggetto in quanto fonte di entrambe le verità sulla base di un'attitudine naturale [*natürliche Einstellung*] che dà origine alla verità popolare e al mondo popolare e di un'attitudine coltivata [*cultivated Einstellung*] che ha prodotto la nozione di verità e di scienza che fonda la verità scientifica e il mondo scientifico:

the subject is the source of both truths and both worlds. There is a *natürliche Einstellung* that yields popular truth and the popular world. There is a cultivated (Athens, Renaissance, *Aufklärung*) *Einstellung* that yields the conceptual world of scientists and philosophers ⁸

Il soggetto, in quanto antecedente, si pone come fonte di entrambe le attitudini, ciò di cui si può avere certezza anche dopo l'applicazione della riduzione trascendentale; Lonergan quindi, anche se sottolinea l'importanza della riflessione husserliana ⁹, contesta la divisione tra due mondi dal momento che, a suo avviso, non si tratta di due universi di discorso separati relativi a due universi di oggetti separati, quanto piuttosto di due universi di discorso che fanno riferimento allo stesso insieme, considerato però da due diverse prospettive [*standpoints*]. Le due prospettive di ciò che è rilevante per il vivere umano ordinario e di ciò che è

⁵ LONERGAN, *The Lecture Notes on Existentialism I*, CWL 18, pp. 179-180.

⁶ *Ivi*, p. 180.

⁷ Saturnino MURATORE, *Filosofia dell'Essere*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, p. 121.

⁸ LONERGAN, *The Lecture Notes on Existentialism I*, CWL 18, p. 180.

⁹ «The correlations of *Abschattung-Horizont* and *Einstellung-Welt* are valuable contributions to cognitional analysis» (LONERGAN, *The Lectures Notes on Existentialism I*, CWL 18, p. 182).

conosciuto attraverso teorie risultano così unificate dalla stessa nozione di essere e con esse i due mondi corrispondenti; analogamente quindi anche le due verità sono viste come risultato dell'applicazione dei criteri operanti all'interno dei due diversi punti di vista [*standpoints*].

Questa problematica husserliana dei due mondi introduce un ulteriore problema relativo all'essere che viene riproposto da Heidegger e sul quale Lonergan si sofferma: in questo caso la riduzione operata non si arresta al soggetto ma giunge appunto fino all'essere, con la conseguenza di ridurre tanto il soggetto quanto l'oggetto all'universo dell'essere. Dal confronto con Heidegger, Lonergan recupera la tematica della fenomenologia del flusso [*phenomenology of stream*] che rappresenta il fondamento dell'orizzonte, anche dal punto di vista fenomenologico, in quanto costituisce il fondamento presupposto da ogni altra conoscenza anche riguardo all'essere:

phenomenology of conscious living is a fundamental ontology, the sole basis from which one can tackle question, What is being? [...] *Dasein* is fundamental fact; stream of consciousness in its basic formation influences all subsequent philosophic efforts at creating a horizon¹⁰.

Nel passo citato Lonergan pare attribuire la nozione di flusso di coscienza [*stream of consciousness*] a Heidegger che, invece, non ne parla né in riferimento al *Dasein*, né come fondamento dell'orizzonte. Probabilmente Lonergan quando usa il termine "flusso" intende far riferimento alla proiezione dell'esistenza del *Dasein* verso il futuro, alla sua apertura alla possibilità con la conseguente dissoluzione dell'oggetto.

Si evidenzia qui la distanza, in merito al rapporto tra soggetto e oggetto, tra soggetto e orizzonte della concezione lonerganiana rispetto a quella heideggeriana: la natura del *Dasein*, infatti, rappresenta la condizione di un ente che, gettato nel mondo, proietta in avanti le sue possibilità, una condizione espressa dalla Cura [*Sorge*] che si pone come struttura fondamentale dell'esistenza nella forma del "prendersi cura delle cose" e dell'"aver cura degli altri", ma inserita in un progettare che, invece di proiettarlo in avanti, lo respinge sempre più indietro, su ciò che l'esistenza è di fatto.

Nella filosofia lonerganiana invece l'interesse, da intendersi come *inter-esse*, cioè un essere in situazione, non condanna l'uomo alla contingenza: come si è infatti visto anche nella dialettica tra psiche intersoggettiva e operatore, la prima radica l'uomo all'interno del proprio orizzonte storico, sociale, culturale di riferimento senza chiudere l'io nel suo egoismo perché la capacità razionale e morale dell'uomo, insita nella sua struttura coscienziale, lo spinge ad aprirsi alla trascendenza, intesa non come un trascendere le cose in funzione di una loro utilizzazione strumentale, ma come lo sforzo del soggetto per raggiungere l'autenticità¹¹ attraverso un

¹⁰ Ivi, pp. 188-191 *passim*.

¹¹ Anche quello di autenticità è un concetto heideggeriano, ma risulta immediatamente evidente la distanza che separa le due posizioni, l'una incarnata dall'esistenziale dell'*Essere-per-la-morte*, l'altra orientata alla progressiva acquisizione da parte del soggetto di un'autonomia critica, che si esplica nei gradi della struttura coscienziale dell'esperienza, dell'intelligenza, del giudizio e quindi della responsabilità.

processo di auto-appropriazione della propria dinamica coscienziale, in funzione del raggiungimento di un livello sempre più elevato di integrazione. Nel mutuare da Heidegger, e ancor prima da Husserl, il concetto di orizzonte Lonergan opera uno spostamento dall'orbita fenomenologica a quella ontologica, con l'obiettivo di giungere a una fondazione critica della metafisica.

All'interno di questa prospettiva, inoltre, grande importanza è attribuita da Lonergan alla sfera dell'interiorità, che si differenzia dalla concezione husserliana di introspezione perché quest'ultima sembra limitarsi a suo avviso a una consapevolezza di sé che risiede nel volgere l'intenzionalità verso il soggetto e, di conseguenza, non risolve il problema dell'interiorità ma si limita a spostare l'attenzione da un problema a un altro. La soluzione del problema, invece, viene ricondotta all'auto-appropriazione e al coinvolgimento personale implicato da questo processo, che richiede un ampliamento del proprio comprendere e un'intensificazione della propria consapevolezza critica.

Un importante contributo a questo proposito è rappresentato dagli studi condotti da Jean Piaget¹² sullo sviluppo genetico, ai quali Lonergan dedicherà sempre grande attenzione, in modo particolare per quel che riguarda l'aspetto dello sviluppo operativo dell'intenzionalità cosciente. Si può dire che il concetto di orizzonte elaborato da Lonergan sia il frutto del passaggio della nozione dalla concezione fenomenologica di Husserl, attraverso l'analisi piagetiana fino all'interpretazione alla luce dello studio sulla comprensione dell'intelligenza umana. Questo itinerario permetterà a Lonergan di abbandonare l'ambito del *Dasein* per occuparsi della coscienza [*consciousness*] umana, attraverso un trasferimento della nozione graduale, ma effettivo e continuo, che approderà alla concezione matura esposta in *Method in Theology*.

1.1.2. *Metaphysics as Horizon*

Prima di scrivere *Metaphysics as Horizon*¹³ nel 1963, Lonergan aveva fatto riferimento al termine "orizzonte", senza però definirne il concetto, solo in un passo del breve saggio *Insight: Preface to a Discussion*¹⁴, scritto nel 1958, nel quale esponeva

¹² La teoria piagetiana delle operazioni, della loro emergenza, funzionamento e strutturazione progressiva costituisce una tappa importante anche per l'elaborazione del metodo lonerganiano: non è un caso che i quattro livelli operativi della struttura coscienziale corrisponda alle quattro età dello sviluppo genetico individuate da Piaget. Cfr. Jean PIAGET, *Six études de psychologie*, Gontier, Genève 1964; trad. it. *Lo sviluppo mentale del bambino*, a cura di Elena Zamorani, Einaudi, Torino 1967. Vedi anche Jean PIAGET - Bärbel INHELDER, *La psychologie de l'enfant*, PUF, Paris 1966; trad. it. *La psicologia del bambino*, a cura di Chiara Andreis, Einaudi, Torino 1970.

¹³ Già citato a proposito dell'esposizione circa i rapporti tra la formazione lonerganiana e la scuola maréchaliana: cfr. cap. I, nota 21 del presente lavoro. È importante sottolineare che si tratta del primo testo lonerganiano in cui compare il concetto di orizzonte ad essere stato pubblicato, dal momento che l'articolo esaminato in precedenza, *The Lecture Notes on Existentialism*, pur essendo precedente, sarà pubblicato solo successivamente all'interno dell'opera omnia del filosofo curata dall'Università di Toronto.

¹⁴ LONERGAN, *Insight: Preface to a Discussion*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 32 (1958), pp. 71-81; ora in CWL 4, pp. 142-152. Natalino Spaccapelo sottolinea inoltre la presenza di un'altra presentazione dettagliata del senso letterale del termine in LONERGAN, *Transcendental Philosophy and the Study of Religion*, p. 93; cfr. SPACCAPELO, *L'opera di Bernard Lonergan e la costruzione di un Novum Organum*, p. 182, nota 33.

le idee principali formulate nel suo studio sulla comprensione umana. In relazione al tema della conoscenza del concreto e dell'esistenza attuale, Lonergan scriveva che l'espressione "*real world*" può essere utilizzata con accezioni anche molto diverse tra loro dal momento che i diversi contesti all'interno dei quali l'espressione ricorre possono essere determinati da diversi fattori quali:

his *Sorge*, [...] his interests and concerns, [...] the orientation of his living, [...] the unconscious horizon that blocks from his view the rest of reality ¹⁵.

In questa pur breve frase sono però contenuti tutti i concetti cardine per l'interpretazione del rapporto soggetto-orizzonte: il termine "horizont" è, infatti, legato a quello di *Sorge* che Lonergan traduce con "interesse" [*concern*] in riferimento al legame del soggetto con la situazione e al suo radicamento nell'orizzonte, ma anche al concetto di orientamento, importante per la comprensione della parte attiva svolta dal soggetto nel rapporto con l'orizzonte e infine il concetto di delimitazione dell'orizzonte, ricollegabile alla natura selettiva dello stesso che rappresenta per il soggetto quella parte di universo che costituisce il suo mondo personale. In questa frase c'è già quindi *in nuce* quella che sarà l'articolazione successiva del concetto, esplicitata proprio in *Metaphysics as Horizon*, come a sottolineare la progressiva attenzione di Lonergan per queste tematiche.

Un'altra importante indicazione fornita dalla citazione, questa volta in negativo, è legata al fatto che il termine *viewpoint* qui non ricompaia anche se sono menzionati altri termini di significato affine, come *interest* o *concern*; l'unico riferimento fatto da Lonergan è quello alla limitazione della vista del soggetto da parte dell'orizzonte. Questo dato sarà importante per la comprensione della definizione che Lonergan darà dell'orizzonte proprio in *Metaphysics as Horizon* che è considerata da alcuni studiosi, tra cui Hubert Delaney, come l'opera in cui viene sancito il definitivo abbandono del concetto di *viewpoint* in favore di quello di orizzonte:

Lonergan arrives now at a point particularly helpful for this essay. He formally abandons the use of "viewpoint" and uses instead the word "horizon" ¹⁶.

In questo testo viene ripresa la distinzione aristotelico-tomista ¹⁷ tra il sapiente [*expert*] che ordina ogni cosa all'interno di un ristretto dominio e il saggio [*wise man*] che non si limita al campo di riferimento dato e introduce relazioni d'ordine che interessano la totalità; osserva Lonergan che «chiamare a congresso tutti gli esperti in rappresentanza di tutti i campi ristretti non assicura la presenza di un uomo saggio» ¹⁸, dato che la conoscenza è un tutto che non coincide con la somma delle singole parti attraverso le quali conosciamo ma richiede uno sforzo ulteriore:

¹⁵ LONERGAN, *Insight: Preface to a Discussion*, p. 148.

¹⁶ DELANEY, *From "Viewpoint" in Insight to "Horizon" in Method in Theology (I)*, p. 95.

¹⁷ La tematica è ripresa nel contesto della considerazione se il realismo possa essere mediato o meno; si tratta di un tema che era allora causa di grande attrito tra Gilson e lo stesso Coreth, il quale sosteneva una posizione di realismo mediato, come ricorda Hubert Delaney: «His (Coreth's) transcendental method is essentially the method for explicating the whole: for transcendental method ascertains conditions of possibility, and the first and foremost of all conditions of possibility is the whole itself» (DELANEY, *From "Viewpoint" in Insight to "Horizon" in Method in Theology (I)*, p. 95).

¹⁸ LONERGAN, *Metaphysics as Horizon*, CWL 4, p. 198, traduzione personale.

to call a congress of all experts representing all restricted domains does not secure the presence of a wise man, for none of the experts knows the relations between the restricted domains. Knowledge of the whole, then, is distinct from knowledge of the parts, and it is not attained by a mere summation of the parts ¹⁹.

Come già sottolineato in riferimento all'interpretazione lonerganiana del circolo ermeneutico, se è vero che noi conosciamo il tutto attraverso le parti, è innegabile che il significato delle parti sia determinato da quella totalità che ogni parte rivela solo parzialmente. L'obiettivo polemico dell'argomentazione lonerganiana è la parcellizzazione della conoscenza, determinata dal restringimento del campo operato da parte dello specialista, con la conseguente riduzione del numero di aspetti sotto i quali egli può considerare gli oggetti all'interno del suo stesso campo: ciò, secondo Lonergan, rende impossibile l'emergere di quel superiore punto di vista [*higher viewpoint*] che permette al soggetto di andare oltre, di trascendere le cose per vederle alla luce di un'ulteriore e più elevata integrazione la quale permetterà anche a nuovi aspetti di venire alla luce con la conseguente revisione delle precedenti acquisizioni. Lonergan conclude ribadendo che un punto di vista senza restrizioni è basilare, fondamentale, in quanto esso esprime la saggezza il cui dominio è l'essere.

Il passaggio alla nozione di orizzonte avviene alla riga immediatamente successiva in cui Lonergan sottolinea come sia tecnicamente più semplice esprimere quanto detto sopra ricorrendo al termine "orizzonte" [*horizon*]; Hubert Delaney considera il passaggio da un concetto all'altro in modo netto attraverso l'espressione «Horizon in: Viewpoint out» ²⁰. Questa sua affermazione non tiene, a mio avviso, nel dovuto conto il fatto che il concetto di punto di vista viene paradossalmente recuperato da Lonergan proprio nel momento stesso in cui dovrebbe essere abbandonato: esattamente all'interno della definizione del concetto di orizzonte che viene appunto inteso come «campo di visione massimo da un determinato punto di vista» ²¹, e quindi messo in rapporto con la precedente nozione di punto di vista che risulta così ricompresa all'interno di un più ampio contesto.

A ben guardare, quindi, a essere abbandonato non è tanto il concetto in sé ma il termine: anche se la traduzione italiana non lo evidenzia, nel testo inglese Lonergan non utilizza più il termine "*viewpoint*" ma quello di "*standpoint*" già utilizzato a proposito dell'esposizione della filosofia husserliana. Si tratta di due termini dal significato affine, quasi sinonimi ma con una differenza significativa: nel secondo scompare il riferimento alla vista, una variazione da attribuire forse alla maturazione da parte dell'autore della convinzione che la diffusa analogia fra la visione oculare e la conoscenza, per cui tutti i fenomeni conoscitivi andrebbero ricondotti alla visione, fosse riduttiva in termini di comprensione piena dell'intero processo della conoscenza umana, come sosterrà anche in *Method in Theology*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ DELANEY, *From "Viewpoint" in Insight to "Horizon" in Method in Theology* (I), p. 95.

²¹ «Literally, a horizon is a maximum field of vision from a determinate standpoint» (LONERGAN, *Metaphysics as Horizon*, CWL 4, p. 198; trad. it. di Natalino Spaccapelo, cfr. SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, p. 182).

Anche se scompare il riferimento alla vista rimane però ben marcata la constatazione che il soggetto si pone in un determinato punto e da quello si rivolge a ciò che lo circonda, all'oggetto. Una delle traduzioni possibili della parola *standpoint* è infatti il termine italiano "prospettiva" che sottolinea come il rapporto del soggetto con l'oggetto sia sempre mediato dalla posizione in cui si trova il soggetto, la quale influenza la sua capacità di accorgersi di alcune cose e non di altre e, di conseguenza, anche la possibilità di un'interpretazione quanto più possibile globale ²².

Si può quindi affermare che il concetto di "orizzonte" non si sostituisce a quello di "punto di vista", ma lo ricomprende all'interno di una visione più complessa, in cui il riferimento al punto di vista e alla visione prospettica della ragione viene considerato come un elemento della più ampia e reciproca relazione che coinvolge il soggetto e l'oggetto. Il soggetto non è più solo un osservatore, colui che getta uno sguardo sul mondo (*viewpoint*), né un interprete che dalla sua personale prospettiva (*standpoint*) analizza rapporti tra fenomeni, ma si pone come parte attiva nel processo di costituzione e selezione dell'orizzonte nel quale opera, attraverso il proprio interesse e le proprie scelte, in una relazione bipolare che annulla la distanza e lega i due elementi tra di loro come poli di sviluppo.

Il processo di traslazione del concetto di orizzonte dall'ambito fenomenologico a quello dell'intellegibilità giunge così a piena maturità e ciò condurrà alla sua sistematizzazione in *Method in Theology*.

1.2. "Horizon": una nozione adottata e adattata

Generalmente il termine "orizzonte" indica, in filosofia, il limite che circoscrive le possibilità di una ricerca, di un pensiero o di un'attività qualsiasi: un limite che si può spostare ma si ripresenta dopo ogni spostamento; una definizione che lascia aperta la possibilità di un'applicazione ad ampio raggio, dall'ambito gnoseologico o ermeneutico a quello morale o metafisico.

1.2.1. La nozione nella storia

Il termine "orizzonte" [περιέχων ²³] compare per la prima volta già in Anassimandro (VI sec. a.C.) che lo introduce in merito alla sua discussione a proposito del principio [ἀρχή], da lui individuato nell'infinito [ἄπειρον] considerato come una natura [φύσις] in-finita e in-definita che «abbraccia tutte le cose e le dirige» ²⁴.

Nel suo senso moderno il concetto viene chiarito nella filosofia kantiana come limite o misura dell'estensione della conoscenza. In generale, per Kant, l'orizzonte concerne il giudizio e la determinazione di ciò che l'uomo può sapere, riesce a

²² Tale traduzione risulta giustificata anche dall'attenzione di Lonergan nei confronti del prospettivismo di cui si è già avuto modo di parlare: cfr. cap. II, § 3.2. del presente lavoro.

²³ Neutro del participio passato περιέχων dal verbo περιέχω che significa letteralmente "avere intorno", quindi "abbracciare", "circondare"; con questo termine ci si riferisce all'orizzonte come a "ciò che circonda".

²⁴ ARISTOT., *Phys.* III, 4, 203 b 11.

sapere e deve sapere ²⁵: il filosofo tedesco distingue, infatti, tra un orizzonte logico che concerne i poteri conoscitivi in rapporto all'interesse dell'intelletto, un orizzonte estetico che concerne, invece, il gusto in rapporto all'interesse del sentimento e, infine, un orizzonte pratico che concerne l'utile in rapporto all'interesse della volontà.

La nozione è stata poi successivamente ripresa nell'ambito della filosofia contemporanea da Karl Jaspers che, a proposito della continua ricerca da parte dell'individuo di un orientamento nel mondo, introduce il concetto di "orizzonte conglobante" [*Umgreifende*]: vengono così recuperate in parte le valenze dell'orizzonte di cui parlava Anassimandro, dato che l'orizzonte conglobante si estende nella misura in cui si espande la conoscenza, spostandosi progressivamente e risultando così sempre irraggiungibile per la comprensione umana. La ricerca oggettiva di un orientamento raggiunge come risultato sempre e comunque solo questo o quell'oggetto nel mondo e mai la conoscenza del mondo che rimane, quindi, come un orizzonte trascendente collocato sullo sfondo:

Noi - scrive Jaspers - sempre viviamo e pensiamo in un orizzonte circoscritto. Per il fatto stesso che si tratta di un orizzonte, abbiamo il presentimento di un orizzonte più vasto che comprenda a sua volta l'orizzonte raggiunto ²⁶.

Sorge così il problema di un orizzonte che abbracci ogni altro orizzonte, un orizzonte conglobante nel quale si offra a noi ogni tipo determinato di realtà e di verità e che comprenda in sé ogni singolo orizzonte come in quell'orizzonte che tutto congloba. La ricerca dell'individuo è diretta al mondo, come totalità assoluta e comprensiva, ma tutto ciò che riesce a raggiungere è un cosmo, legato a un particolare punto di vista, che ricade all'interno dell'orizzonte conglobante.

Attraverso Jaspers il termine è passato nel corrente uso filosofico: con Gadamer il concetto di orizzonte si lega al contesto ermeneutico, in quanto la possibilità stessa dell'interpretazione deve sempre partire dal presupposto che testo e interprete appartengono originariamente a un "orizzonte" storico che li trascende e li regge. L'orizzonte viene così definito in relazione al concetto di situazione che rappresenta un punto di vista che limita la possibilità della visione, come osserva Gadamer nel lungo ma decisivo passo riportato di seguito:

ogni presente finito ha dei confini. Il concetto di situazione si può definire proprio in base al fatto che la situazione rappresenta un punto di vista che limita le possibilità della visione. Al concetto di situazione è legato quindi essenzialmente quello di orizzonte. Orizzonte è quel cerchio che abbraccia e comprende tutto ciò che è visibile da un certo punto. Applicando il concetto al pensiero, noi siamo usi parlare di limitatezza di orizzonte, possibile allargamento di orizzonte, apertura di nuovi orizzonti, ecc. [...] Il linguaggio filosofico [...] ha adoperato in particolare questo termine per indicare il fatto che il pensiero è legato alla sua determinatezza finita e per sottolineare la gradualità di ogni allargamento della prospettiva. Chi non ha un orizzonte è un uomo che non vede abbastanza lontano e perciò sopravvaluta ciò che

²⁵ Cfr. Immanuel KANT, *Logik*, Leipzig: De Gruyter & Co., Berlin 1924, Einleitung, § VI, A; trad. it. *Logica*, a cura di Leonardo Amoroso, Laterza, Bari 1990.

²⁶ Karl JASPERS, *Vernunft und Existenz*, Piper & Co., München 1960; trad. it. *Ragione ed esistenza*, a cura di Ada Lamacchia, Marietti, Genova 1973, p. 29.

gli sta più vicino. Avere un orizzonte significa, invece, non essere limitato a ciò che è più vicino, ma saper vedere al di là di questo. Chi ha un orizzonte sa valutare correttamente all'interno di esso il significato di ogni cosa secondo la prossimità o lontananza, secondo le dimensioni grandi o piccole ²⁷.

Le molte suggestioni evocate dal passo sono importanti anche perché si può notare come in esso ricorrano molteplici espressioni che si possono ritrovare nella formulazione lonerganiana che è sicuramente influenzata in parte dall'opera del filosofo tedesco.

Un'altra suggestione importante è poi quella legata a Paul Ricoeur il quale trasferirà proprio sulla nozione di orizzonte l'insuperabile tensione altro-proprio che si traduce nell'impossibilità di raggiungere concretamente un orizzonte di senso:

noi – scrive il filosofo francese – non esistiamo né in orizzonti chiusi, né in un orizzonte unico. Non ha senso parlare di orizzonte chiuso, poiché ci si può trasferire in altri punti di vista e in altre culture [...]. Ma non ha senso neppure parlare di orizzonte unico, poiché la tensione altro-proprio è insuperabile» ²⁸.

Le formulazioni che risultano più interessanti all'interno di questa breve panoramica su alcune delle più significative interpretazioni del concetto di orizzonte in ambito filosofico, sono quelle legate a Husserl e alla fenomenologia, dal momento che è a queste che Lonergan fa direttamente riferimento.

Husserl, infatti, aveva dedicato particolare attenzione all'analisi dei processi psicologici ed è da attribuire a lui la scoperta della correlazione tra atti intenzionali e orizzonte, una tematica che sarà ripresa anche da Heidegger e da Coreth. La correlazione si esplica, osserva Lonergan, proprio nella capacità dell'intenzionalità di integrare le percezioni frammentarie che giungono a noi, in modo da costituire un unico complesso coerente, un orizzonte appunto, all'interno del quale cade ogni esperienza vissuta dal soggetto.

Un riuscito esempio di come si articoli questa correlazione è riportato da Saturnino Muratore, che nel suo testo, *Filosofia dell'Essere*, dedica un capitolo al Novecento nel quale viene preso in considerazione proprio questo aspetto della filosofia husserliana:

possiamo illustrare questa correlazione con un esempio: il golfo di Napoli è caratterizzato in modo inconfondibile dal Vesuvio, dalla Penisola sorrentina, dall'isola di Capri, Ischia, Capo Miseno, [...]. Chi vive a Posillipo l'ha potuto osservare da un certo numero di prospettive, in tempi diversi. Tutta una serie di percezioni che, spontaneamente, vengono riferite alla stessa cosa. Le percezioni, in se stesse, hanno un carattere frammentario, non ci danno mai la totalità degli aspetti della cosa, ma esse

²⁷ GADAMER, *Wahrheit und Methode*; trad. it. *Verità e metodo*, a cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 1983 (2004), pp. 352-353.

²⁸ Paul RICOEUR, *Herméneutique et critique des idéologies*, Aubier-Montaigne, Paris 1973; trad. it. *Tradizione o alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia*, a cura di Giuseppe Grampa, Morcelliana, Brescia 1980, p. 104.

vengono fatte convergere e sono integrate in un unico costrutto. Husserl chiama questa capacità di integrazione, propria dell'attività intenzionale, orizzonte ²⁹.

Questa capacità di integrazione che non si limita a ricomporre i dati percepiti in un unico oggetto, ma pone anche la totalità degli oggetti in un orizzonte globale, costituisce l'aspetto di maggiore interesse dal punto di vista dell'analisi lonerganiana che prenderà l'avvio proprio da questo elemento.

1.2.2. L'orizzonte nella filosofia lonerganiana

La riflessione di Husserl sull'orizzonte e sulla correlazione con il soggetto e la sua intenzionalità, apre direttamente alla trattazione della tematica dell'orizzonte in Lonergan che fa proprio il concetto, trasportandolo dal contesto fenomenologico in cui era inserito a quello più specificatamente metodologico-gnoseologico, da lui stesso delineato negli studi sulla comprensione dell'esperienza, condotti in *Insight*.

Per definire l'orizzonte Lonergan sottolinea anzitutto come questo vada distinto dalla sagoma ³⁰; durante una delle lezioni tenute a Cincinnati nel 1959, successivamente raccolte in *Topics in Education*, dopo aver chiesto ai suoi studenti se avessero mai visto la *Brockman Hall* ³¹ commentava:

Voi potreste rispondere di sì; eppure, quello che avete visto, ogni volta che l'avete guardata, era la "Brockman Hall" secondo qualche prospettiva. Non avete mai visto tutti e quattro i lati, il tetto e lo scantinato, e tutte le stanze interne. Ciò che in ogni momento viene visto è solo una sagoma dell'oggetto. Quando voi riconoscete la "Brockman Hall" è perché avete visto un numero sufficiente di sagome così da essere in grado di riconoscerne la somma come la "Brockman Hall" ³².

Con questo esempio Lonergan chiarisce la differenza tra le sagome, rappresentate dai singoli elementi, le singole visioni e l'intero orizzonte, definito come «una serie totale di profili possibili» ³³ ognuna delle quali è sufficiente per essere sicuri che quello che si sta vedendo è l'orizzonte per intero, in questo caso la *Brockman Hall*.

La capacità di attribuire un particolare all'intera struttura, o di riconoscere una struttura da un solo particolare, indipendentemente dal punto di vista adottato, si basa sulla considerazione che l'orizzonte non può essere colto nella sua totalità con un solo sguardo, ma si presenta come una raccolta completa di tutte le sagome possibili, ognuna con la sua consistenza, ognuna per sé e tutte insieme a descrivere un orizzonte di senso.

²⁹ MURATORE, *Filosofia dell'Essere*, pp. 120-121.

³⁰ Lonergan recupera la distinzione husserliana tra *Abschattung* (ombra o parvenza) e *Horizont*: il termine tedesco *Abschattung* è tradotto con l'inglese *profile*, scelto per sottolineare l'aspetto soggettivo; in italiano viene reso con il termine "sagoma" per conservare la ricchezza semantica del concetto.

³¹ È il nome con il quale veniva indicato l'edificio situato all'interno del campus della Xavier University dove si tenevano gli incontri.

³² *Sull'educazione*, OBL 10, pp. 132-133.

³³ Rosanna FINAMORE, *B. Lonergan e l'Education: «L'alveo in cui il fiume scorre»*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, p. 74. TE, IV, 84.

Lonergeran inoltre non si limita ad adottare la nozione ma la adatta mettendo in atto un suo ampliamento nel momento in cui introduce l'ulteriore nozione di orizzonte di secondo grado, un "orizzonte di orizzonti" rappresentato dal mondo proprio del soggetto. Rimanendo nell'esempio, se la *Brockman Hall* rappresenta l'orizzonte, il mondo è rappresentato dalla totalità organizzata degli oggetti come la *Brockman Hall* che mutano intelligibilmente, nei confronti dei quali il soggetto nutre un interesse:

Come non si vede l'orizzonte della "Brockman Hall", così non si vede mai il proprio mondo. Esso è una costruzione di costruzioni. Ciò che vedete è la sagoma. L'orizzonte è un involucro che contiene tutte le sagome possibili ed è anche la conoscenza della quantità di sagome di cui avete bisogno per riconoscere l'oggetto [...]. Il proprio mondo è un orizzonte di orizzonti, un orizzonte di secondo grado, la totalità di oggetti per i quali si ha qualche interesse [...] il mio mondo è la parte dell'universo determinato dall'orizzonte del mio interesse ³⁴.

Partendo da queste prime considerazioni la riflessione lonerganiana sull'orizzonte ha subito notevoli ampliamenti come ricordato da Natalino Spaccapelo che ne sottolinea l'importanza resa evidente «sia dall'uso continuato che Lonergan ne fa fino al termine della vita sia dalla sua progressiva assimilazione e integrazione ad ambiti di riflessione sempre più vasti» ³⁵.

In una conferenza tenuta nel 1968 presso la *National Honor Society for Philosophy* all'Università Marquette, Lonergan infatti esordiva sottolineando la centralità di tale nozione per la comprensione della stessa realtà umana:

C'è un senso in cui si può dire che ciascuno di noi vive in un mondo suo proprio. Questo mondo è abitualmente un mondo limitato, e il suo limite è fissato dall'ampiezza dei nostri interessi e della nostra conoscenza. Ci sono cose che esistono, che sono conosciute da altri uomini, ma sulle quali non conosco proprio niente. Ci sono oggetti di interesse che preoccupano altri uomini, ma di cui non mi importa assolutamente nulla. Così l'estensione delle nostre conoscenze e il ventaglio dei nostri interessi determinano un orizzonte. Entro questo orizzonte noi siamo confinati ³⁶.

L'orizzonte segna infatti il "circolo limite", il punto di contatto che separa e al tempo stesso mette in comunicazione ciò che si trova al suo interno con ciò che è oltre, al di là del limite segnato e individuato. La sua natura fortemente dinamica comporta un cambiamento continuo delle sue dimensioni in relazione allo sviluppo del soggetto:

³⁴ Sull'educazione, OBL 10, p. 134.

³⁵ SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, pp. 178-189. Spaccapelo torna più volte sul tema sottolineando come la nozione si possa considerare una chiave di lettura dell'intera opera lonerganiana e denunciando la mancanza di «un'analisi che, ripercorrendo le fasi del pensiero e la successione degli scritti di Lonergan, metta in risalto la funzione e l'importanza della nozione di "orizzonte" nell'elaborazione del suo *Organon*» (Natalino SPACCAPELO, *Bernard Lonergan e il suo orizzonte*. Presentazione al volume di Hugo A. MEYNELL, *Bernard Lonergan*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 9-57, qui p. 13).

³⁶ LONERGAN, *Il soggetto*, p. 144.

man mano che ci si sposta la linea retrocede davanti ed avanza di dietro, cosicché secondo la diversità del punto dove ci si trova vi sono orizzonti diversi. Inoltre, per ogni posizione e per ogni orizzonte diverso c'è una diversa divisione nella totalità degli oggetti visibili ³⁷.

Loneragan mette in atto anche una trasposizione in senso metaforico della nozione geografica di "orizzonte" e questo gli consente di usarla come via d'accesso alla descrizione e comprensione della vita del soggetto. Non si dà infatti un "orizzonte" senza un soggetto: quello di "orizzonte" è così un termine relativo, un polo posto all'interno di una relazione per la quale non può darsi un elemento senza l'altro, non c'è "orizzonte" senza un corrispondente "osservatore" che lo percepisca. In quanto campo visuale determinato da una particolare posizione, l'orizzonte è sempre il campo visuale di uno specifico osservatore.

Questo conferimento di una forte valenza analogico-metaforica al concetto di "orizzonte" permette a Lonergan di operare il passaggio dall'osservatore, quale termine correlato all'"orizzonte", al soggetto umano nella sua completezza e complessità, come nota Saturnino Muratore, con i suoi interessi e le sue conoscenze, i suoi significati e i suoi valori, «tutto quanto si vede, si tocca, si sperimenta» ³⁸, tutti quegli elementi che contribuiscono, con la loro diversità, a rendere diverso il mondo stesso all'interno del quale il soggetto si trova a operare.

L'orizzonte diventa così metaforicamente la linea che divide gli oggetti, all'interno del campo di interessi del soggetto, da quelli che ne rimangono esclusi, una linea mobile a seconda della mobilità del corrispettivo punto di osservazione che, come osserva Natalino Spaccapelo, varia a seconda degli oggetti:

più libera e potente è la portata della vista, più ampia è la linea dell'orizzonte e maggiore il numero di oggetti osservabili. E, inversamente, meno libera e potente è la portata della vista, meno ampia è la linea dell'orizzonte e minore è il numero degli oggetti osservabili ³⁹.

La linea dell'orizzonte diventa il confine che separa il mondo personale, costituito dal soggetto e dalle sue possibilità operative, dal più ampio mondo che è esterno ed estraneo al soggetto, per cui orizzonti diversi, determinati da orientamenti diversi, daranno luogo a mondi differenti costituiti dalla totalità di oggetti per i quali il soggetto nutre qualche interesse e selezionati all'interno di un mondo più vasto rispetto agli orizzonti stessi. Il soggetto emerge, quindi, come componente fondamentale: esso, infatti, si pone all'interno dell'orizzonte con il proprio orientamento di coscienza, con la sua attitudine di fondo. A sua volta, l'orizzonte individua il mondo proprio del soggetto che non è rappresentato da qualche oggetto o insieme di oggetti che egli ha sperimentato o può sperimentare, indicare, ricercare, ma costituisce il campo nel quale la totalità degli oggetti viene data al soggetto; come nota Saturnino Muratore, infatti, il soggetto con il suo orientamento «è anteriore al darsi degli oggetti in un orizzonte [...], è la sorgente dell'intenzionalità e, quindi, dell'orizzonte nel quale gli oggetti si danno, sono

³⁷ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 251.

³⁸ MURATORE, *Filosofia dell'Essere*, p. 121.

³⁹ SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, p. 183.

ricercati»⁴⁰. Per Lonergan, quindi, ogni coscienza ha un orizzonte, rappresentato dall'«ambito dei nostri interessi e della nostra conoscenza; [...] fonte fertile di ulteriori conoscenze e attenzioni; ma [...] anche termine che limita la nostra capacità di assimilare dell'altro, oltre quanto abbiamo già raggiunto»⁴¹.

In questa visione estremamente dinamica l'orizzonte viene dialetticamente definito da due poli, uno soggettivo e l'altro oggettivo, che si influenzano reciprocamente in uno scambio continuo:

In a generalized sense, a horizon is specified by two poles, one objective and the other subjective, with each pole conditioning the other. Hence, the objective pole is taken, not materially, but like the formal object *sub ratione sub qua attingitur*; similarly, the subjective pole is considered, not materially, but in its relation to the objective pole. Thus the horizon of pure reason is specified when one states that its objective pole is possible being as determined by relations of possibility and necessity obtaining between concepts, and that its subjective pole is logical thinking as determining what can be and what must be⁴².

Gli stessi aspetti di reciprocità e interdipendenza caratterizzano anche la relazione tra soggetto e orizzonte che, come si vedrà, Lonergan esamina nei suoi possibili sviluppi e nelle conseguenti applicazioni ermeneutiche.

2. LA RELAZIONE SOGGETTO-ORIZZONTE

2.1. Caratteri della relazione: bipolarità, correlazione e reciprocità

Per comprendere la complessa relazione che secondo Lonergan lega tra loro il soggetto e l'orizzonte è bene chiarire, prima di tutto, che questi due elementi formano un'unità reale e concreta, fondata sulla bipolarità che contraddistingue e caratterizza la loro reciproca correlazione, un'unica realtà bipolare cui Lonergan stesso attribuisce il nome di "orizzonte del soggetto", per sottolineare la stretta connessione che lega i due termini.

All'interno di questa unità concreta i due elementi si presentano legati e interdipendenti l'uno dall'altro: non si dà, infatti, un soggetto indipendentemente dall'orizzonte entro cui si colloca insieme con il suo mondo proprio, organizzato sulla base di precise coordinate di riferimento culturali, politiche, sociali, religiose; né è concepibile un orizzonte se non come la linea che delimita e racchiude al suo interno il mondo del soggetto.

A questo proposito è fondamentale sottolineare l'importanza del concetto di contesto⁴³, centrale nell'elaborazione del pensiero del filosofo, in modo particolare

⁴⁰ MURATORE, *Filosofia dell'Essere*, cit., p. 121.

⁴¹ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 253.

⁴² LONERGAN, *Metaphysics as Horizon*, CWL 4, p. 198.

⁴³ Il concetto di *contesto* rappresenta un aspetto, ancora poco sviluppato, del tema più complesso che Lonergan indica con la nozione di orizzonte. Per comprendere pienamente il pensiero, l'opera di un autore, secondo il punto di vista del filosofo, è indispensabile collocarlo nel suo contesto di appartenenza; si tratta di un precetto ermeneutico e filosofico al tempo stesso, ben riassunto dall'affermazione di Frederick Crowe, posta come *incipit* della biografia del filosofo: «Le idee

per quel che riguarda l'interpretazione che viene data dell'orizzonte. Il tema del contesto, infatti, per Lonergan è strettamente legato a quello dell'orizzonte, in quanto è lo spazio delimitato da quella linea che segna la distinzione tra ciò che si trova al di là dei nostri interessi e ciò che invece li riguarda da vicino, suscitando la nostra attenzione e chiamando in causa la nostra intenzionalità. Man mano che ci avviciniamo all'orizzonte il nostro interesse e la nostra curiosità svaniscono perché al di là di questo confine si collocano tutte quelle realtà che non hanno il potere di richiamare la nostra attenzione, rivolta invece ad altro, a tutto quel mondo che costituisce l'interno dell'orizzonte entro il quale conduciamo la nostra esistenza. Ciò che sta entro quel campo, quindi, sollecita, interpella, impegna il soggetto, tutto il resto che «sta fuori quel campo lascia il soggetto non sollecitato, non interpellato, non impegnato» ⁴⁴ in quanto il mondo del soggetto è appunto costituito dal campo di interessi che il soggetto condivide.

Il ponte che lega il soggetto al suo orizzonte è definito da Lonergan con il termine inglese *concern*, o con altri dal significato affine come *attention* o ancora *interest* ⁴⁵, che traducono il concetto heideggeriano di cura [*Sorge*]; in italiano si è optato per la traduzione con il termine interesse, con riferimento all'*inter-esse* latino, il quale ci permette di individuare la caratteristica principale di questo concetto legato all'essere sempre posto in situazione del soggetto. Una caratterizzazione che segna la distanza di Lonergan dalla posizione heideggeriana: se infatti la *Sorge* predefinisce e predetermina l'Esserci [*Dasein*] nella sua gettatezza come cosa tra le cose, l'interesse diventa nella filosofia di Lonergan ciò che forma il soggetto nella sua consapevolezza che lo porta a non consumare gli eventi nella temporalità, vivendo gli enti che lo circondano solo come un fondo di risorse utilizzabili, e a scegliere piuttosto in modo responsabile sulla base del legame profondo che lo lega a tutto quanto appartiene al suo orizzonte. In questo senso assume notevole importanza la mediazione esercitata dal significato in rapporto all'interesse, come spiega Lonergan attraverso il seguente esempio:

Uno può camminare lungo una strada con un amico e, nel bel mezzo di ogni sorta di rumori stradali, udire proprio quel leggero fruscio sonoro costituito dalle sue parole. Il significato rende udibile la sua voce. [...] Il nostro apparato sensitivo, i nostri organi di senso, ricevono ogni tipo di impressioni, ma di queste non tutte arrivano alla coscienza. È ciò di cui siete interessati che arriva alla coscienza. La coscienza seleziona; essa fluttua sulla serie di richieste di attenzione ⁴⁶.

L'interesse è quindi la molla che ci spinge a rivolgere la nostra attenzione alla comprensione di un qualcosa, ma è il significato che media tra il soggetto e i dati che giungono alla coscienza: il significato rende udibile la voce e risveglia così il nostro

veramente grandi e fondamentali sono sempre rilevanti, sia per l'opera di chi le ha concepite sia per quella degli altri. Se le idee di Bernard Lonergan hanno profondità e portata di tal genere si potranno usare nello studio della sua stessa vita e del suo pensiero. Questo è il motivo per cui inizio questo libro con una breve presentazione della sua nozione di *contesto* [...], il contesto che inquadra la sua opera» (CROWE, *Lonergan*, p. 15).

⁴⁴ SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, p. 184.

⁴⁵ Successivamente Lonergan, parlando del legame tra soggetto e orizzonte farà riferimento anche al concetto di intenzionalità: cfr. SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, p. 184, nota 37.

⁴⁶ *Sull'educazione*, OBL 10, p. 131.

interesse. Per spiegare questa mediazione Lonergan ricorre in un'altra opera alla storia di Helen Keller, la bambina sorda, cieca e muta che imparò il linguaggio dei segni grazie alle lettere plasmate dalla sua insegnante sulla sua mano:

l'istante in cui ella per la prima volta capì che [...] i tocchi successivi che la sua insegnante andava esercitando sulla sua mano trasmettevano nomi di oggetti, fu segnato dall'espressione di una profonda emozione e, a sua volta, l'emozione ebbe come frutto un interesse così vivo che ella manifestò il desiderio di imparare ⁴⁷.

Interesse e significato mediano così tra il soggetto e l'orizzonte, rivestendo un ruolo attivo nel processo di auto-appropriazione da parte del soggetto delle sue dinamiche coscienziali e sono, inoltre, elementi fondamentali per la comprensione della coscienza che è sempre una *coscienza interessata*, in quanto orientata, mossa, attirata da qualche interesse particolare, predominante sugli altri, che, rappresentando tutto quello di cui la coscienza stessa avverte l'esigenza, finisce per indirizzarne le scelte.

La coscienza si presenta, così, come un'organizzazione diretta di dati selezionati, essa è "fluttuante", nel senso che non è determinata unicamente da oggetti esterni o interni, da condizioni e determinanti biologiche o psicologiche: «essa seleziona. Ciò che [...] si presenta all'attenzione non dipende semplicemente dal fatto che ci sono cose cui fare attenzione, ma molto più dipende dall'essere interessati» ⁴⁸.

L'ampiezza e la direzione degli interessi condizionerà conseguentemente anche l'ampiezza dell'orizzonte all'interno del quale è collocato il soggetto, ponendosi come limite estremo entro il quale si raccolgono i suoi stessi interessi. Si può anche dire che proprio grazie all'interesse la coscienza è collocata e radicata nel suo mondo, quel mondo delimitato da un orizzonte che a sua volta influenza ed è influenzato dall'orientamento della coscienza del soggetto.

In Lonergan, infatti, soggetto, interesse, orizzonte e mondo sono intimamente e concretamente correlati, rappresentano quattro momenti dell'esistenza umana, quattro aspetti che si richiamano a vicenda: «l'interesse del soggetto determina il suo orizzonte e il suo orizzonte seleziona il suo mondo» ⁴⁹, secondo una struttura ben precisa, quella del flusso di coscienza, in cui il soggetto con il suo interesse costruisce un orizzonte il quale seleziona e determina il suo mondo proprio.

Un altro aspetto rilevante della relazione soggetto-orizzonte è rappresentato dalla reciprocità della loro correlazione, per la quale il soggetto e l'orizzonte finiscono per influenzarsi a vicenda. Si è visto che l'ampiezza dell'orizzonte è fissata dalla portata dell'interesse del soggetto e che solo ciò che forma il mondo delimitato dall'orizzonte permette al soggetto di attuare il proprio sentire, conoscere e fare; questa corrispondenza si attua in un'interazione attiva tra il soggetto e il suo orizzonte, per la quale ogni mutamento, più o meno consistente, di un aspetto presenta delle conseguenze per l'altro. Si realizza così una correlazione per cui, come sottolinea Natalino Spaccapelo:

⁴⁷ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 90.

⁴⁸ *Sull'educazione*, OBL 10, p. 103.

⁴⁹ *Ivi*, p. 134.

un significativo mutamento nell'«interesse» del «soggetto» comporta un conseguente e proporzionato mutamento dei contenuti del suo «mondo» e dell'ampiezza dell'«orizzonte» che lo delimita; e, reciprocamente, un significativo mutamento nell'ampiezza dell'«orizzonte» sollecita un corrispettivo e proporzionato mutamento nell'«interesse» del «soggetto»⁵⁰.

Su questa correlazione si fonda la reciprocità che ci consente di presentare la relazione tra soggetto e orizzonte come una bipolarità in cui ogni polo influenza e determina l'altro costituendosi come suo "polo relativo".

Tutto ciò si traduce nel fatto che il cambiamento di uno qualunque dei due poli, determina un cambiamento anche nell'altro, nella stessa misura e nello stesso grado con cui è avvenuto nel primo. Ciascuno dei due poli è, di conseguenza, «polo con l'altro, polo dell'altro, polo per l'altro»⁵¹, in una correlazione bipolare reciproca sempre attiva e dinamica.

2.2. Limitazioni

Se è vero che il soggetto e il suo orizzonte sono strettamente correlati, è anche vero che questa interdipendenza così stretta può costituire in alcuni casi un limite: l'orizzonte, infatti, rappresenta il limite entro il quale si estendono gli interessi del soggetto; viceversa l'estensione degli interessi del soggetto orienta e in qualche modo limita la possibile ampiezza dell'orizzonte stesso.

La delimitazione dei poli interessati da questa particolare relazione si articola quindi su tre livelli che si intersecano, richiamandosi l'un l'altro come i piani in una figura geometrica che insieme danno luogo ad una configurazione ben precisa che segue certe caratteristiche e presenta un'intrinseca omogeneità, ma singolarmente rappresentano tre punti di vista diversi che si affacciano su un medesimo insieme.

Prima di esaminare singolarmente le diverse limitazioni che interessano nello specifico ognuno dei tre fattori in discussione, sembra opportuno ricordare la valenza duplice del concetto di "limite", ben messa in evidenza dall'ambivalenza del termine stesso. Il *limes* non è infatti solo la linea di confine che separa due entità che risultano così divise l'una dall'altra, ma anche il punto di contatto che pone due realtà distinte ma tra loro confinanti in comunicazione; il limite divide così due territori nella stessa misura in cui permette a entrambi di condividere quella linea di confine per tutta la sua lunghezza. La limitazione può diventare così un'opportunità ulteriore di crescita, qualora venga accettata come condivisione nella divisione e non solo come elemento di distinzione.

Il riferimento alla valenza semantica del termine e al duplice valore del concetto che essa racchiude permette di comprendere meglio come le limitazioni implicite nel rapporto tra soggetto e orizzonte non siano il segno di una possibile involuzione del rapporto stesso, ma rappresentino al contrario il fondamento dello sviluppo della bipolarità come realtà dinamica e in continua attività di posizione e superamento dei limiti stessi.

⁵⁰ SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, p. 185.

⁵¹ *Ibidem*.

2.2.1. Limitazione dell'interesse

La prima limitazione che deve essere presa in considerazione è quella relativa all'interesse, rappresentata dall'orizzonte nella misura in cui esso circoscrive il mondo di realtà all'interno del quale possono concretizzarsi gli interessi stessi del soggetto. Questo non vuol dire che gli interessi siano sempre gli stessi, fissi e immutabili nel tempo, dato che il loro mutamento è innegabile; gli interessi del soggetto possono, infatti, crescere o decrescere sulla scia delle nuove esigenze che interessi precedentemente soddisfatti possono aver fatto nascere, possono modificarsi secondo le varie possibilità del soggetto stesso, anche perché «derivano dal "flusso della coscienza" umana le cui risorse sono continue e sempre rinnovabili»⁵².

Concretamente però, ogni interesse si rivolge alle realtà che sono situate entro il limite dell'orizzonte, entro il "mondo" personale del soggetto, che, come nota ancora Natalino Spaccapelo, «per quanto vasto, è sempre una selezione entro un "mondo" ancora più vasto ma che sta al di là della portata del proprio esplicito "interesse"»⁵³. L'orizzonte mette dunque in atto una sorta di selezione, delimitando non solo il "mondo" di realtà cui l'interesse del soggetto si estende, ma anche, per la reciprocità polare, lo stesso interesse che trova così nell'orizzonte la propria delimitazione.

Scrive a questo proposito Frederick Crowe: «ciò che ammettiamo, ciò che ci convince, ciò che ha significato per noi, dipende dall'orizzonte che entra costitutivamente a far parte della nostra conoscenza e della nostra preoccupazione, costituendo al tempo stesso un limite per i nostri interessi e i nostri giudizi»⁵⁴, mentre ciò che rimane all'esterno del nostro orizzonte, è tutto ciò che per noi non ha rilevanza, non ha significato: Lonergan lo definirà il mondo dello "sconosciuto ignoto" [*unknown unknown*].

Il limite rappresentato dall'interesse non deve essere visto come un ostacolo insormontabile all'espansione delle conoscenze del soggetto: è infatti, non solo possibile, ma essenziale superare il proprio orizzonte attraverso un doloroso ma proficuo processo di conversione del soggetto e di riorganizzazione della struttura dell'orizzonte. Dipende quindi dal soggetto l'alternativa poiché solo nel soggetto è riposta la possibilità di intraprendere un cammino verso l'autenticità in cui l'orizzonte cessa di essere barriera invalicabile che ci separa dal mondo per divenire un diaframma che, mentre racchiude al suo interno l'estensione dei nostri interessi, ci mette allo stesso tempo in contatto con tutta quella "parte di mondo" che è al di là di esso.

2.2.2. Limitazione del soggetto

Strettamente correlato al primo aspetto è quello rappresentato dalla limitazione del soggetto: così come l'interesse, infatti, anche il soggetto è limitato, ma i suoi

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ CROWE, *Lonergan*, pp. 147-148.

limiti si presentano in modo più complesso e articolato, più sfumato, meno puntuale rispetto a quelli che interessavano l'estensione dell'interesse.

Bisogna premettere che, per Lonergan, il soggetto umano è intrinsecamente costituito dal «flusso di coscienza»⁵⁵ che è orientato secondo due direttrici distinte: l'«orientamento fondamentale e generale» e la «direzione dominante e particolare». L'elemento caratterizzante e rivelatore dell'orientamento generale è la meraviglia che muove la coscienza stessa verso una specifica auto-organizzazione esistenziale denominata «tipo intellettuale di coscienza» e distinta dal tipo precedente rappresentato, invece, dal livello puramente empirico; in quest'ultimo «tipo» si può riscontrare, come osserva Giovanni Sala, che

l'ampiezza secondo la quale il soggetto si svela a sé [...] è manifestata dalle leggi specifiche che reggono la coscienza sensitiva: sono leggi di associazione spontanea, che negli animali presentano quella complessità ma anche rigidità che intendiamo quando parliamo degli istinti⁵⁶.

Lo stato psichico dell'uomo, invece, non è riducibile al livello puramente esperienziale; di fronte ai dati, infatti, come ci suggerisce l'analisi proposta da Sala, l'uomo cade inevitabilmente «vittima di quella meraviglia che Aristotele dice essere l'inizio di ogni scienza e di ogni filosofia. Qui ha luogo il salto radicale dal livello della coscienza sensitiva al livello di coscienza intellettuale», in cui il soggetto si manifesta come «colui che domanda al fine di capire che cosa le cose sono [...] rivelandosi come intelligenza incarnata»⁵⁷.

L'altro elemento, oltre alla meraviglia, è l'interesse che rivela la direzione dominante del flusso di coscienza, nella misura in cui spinge il soggetto a muoversi all'interno di quel mondo delimitato dall'orizzonte oppure a oltrepassarlo rivolgendosi a un più ampio orizzonte.

Se l'analisi della limitazione cui era sottoposto l'interesse era di natura più «geografica», in quanto si riferiva alla definizione del campo di azione del soggetto ristretto in qualche modo a quella zona compresa all'interno dell'orizzonte, l'esame della natura dei limiti che interessano il soggetto può esser detta di natura dialettica poiché si occupa della tensione tra limite e non limite, tra finito e infinito, tra particolare e universale che interessa il soggetto se considerato nella sua totalità. Il soggetto stesso vive, infatti, in prima persona questa tensione dal momento che, come ricorda Natalino Spaccapelo,

⁵⁵ Per indicare questa importante nozione Lonergan utilizza alternativamente due espressioni, *stream of consciousness* e *flow of consciousness*, entrambe traducibili con l'espressione flusso di coscienza. Una diversa sfumatura di significato è riscontrabile però nei termini *stream* e *flow*: il primo, riconducibile a William James che per primo ne aveva parlato, significa «corrente», «ruscello», con riferimento a uno scorrere tumultuoso, quindi, e non sempre regolare; il secondo, *flow*, indica invece il flusso vero e proprio, fluido e continuo di joyciana memoria. Tali sfumature di significato sono importanti, seppur minime, in quanto legate all'evoluzione che la nozione del conscio presenta in Lonergan; cfr. SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, p. 184, nota 38; James G. HART, *Theories of Consciousness: Lonergan and Some Contemporaries*, Catholic University of America, Washington 1965.

⁵⁶ SALA, *Coscienza e intenzionalità in Bernard Lonergan*, pp. 62-63.

⁵⁷ *Ivi*, p. 63, per entrambe le citazioni.

è orientato dalla sua coscienza in quanto tale verso un *tutto*, un «universo» senza limiti, un «orizzonte ultimo»; ma egli vive, sente, conosce, sceglie e opera sempre entro i confini di un «mondo» limitato all'«orizzonte» dei suoi interessi e delle sue conoscenze ⁵⁸.

Questa tensione si riflette nell'aspirazione dell'uomo a oltrepassare i propri orizzonti, rivolgendosi a quell'oltre che esula rispetto ai confini del suo mondo, il mondo che conosce, il mondo all'interno del quale decide, agisce, sceglie, il mondo che ama e nel quale opera: in altre parole, quel mondo posto al di qua dell'orizzonte che rappresenta l'insieme dei traguardi raggiungibili dalle capacità umane.

2.2.3. Limitazione dell'orizzonte

Infine l'ultimo aspetto è rappresentato dalla limitazione dell'orizzonte che Lonergan, in un gioco di rimandi e richiami reciproci, fa risalire all'interesse che con la sua direzione seleziona il mondo di realtà alle quali il soggetto si può rivolgere. L'interesse infatti, incanalando il "flusso di coscienza" del soggetto umano e indirizzandolo in un senso piuttosto che in un altro, impedisce al soggetto di porsi come una forza a-direzionale o multi-direzionale e finisce per costituire un limite all'espansione dell'orizzonte e soprattutto alla direzione in cui si espande e si colloca. Con un'azzeccata metafora, Natalino Spaccapelo paragona questo processo di selezione a quanto avviene nel campo delle preferenze musicali:

come la capacità uditiva seleziona la banda dei suoni di fatto udibili, così l'interesse musicale seleziona il proprio mondo musicale confinandolo entro l'orizzonte della musica classica o moderna, ovvero entro qualcuno dei moltissimi orizzonti della musica contemporanea ⁵⁹.

Ecco che allora l'orizzonte che costituiva un limite per l'estensione dell'interesse del soggetto, viene a sua volta limitato nelle sue molteplici e possibili direzioni dallo stesso interesse che opera una scelta tra i diversi orientamenti in favore di uno in particolare.

Si tratta di una caratteristica della relazione bipolare per la quale il mutamento anche di uno solo dei fattori interessati finisce per determinare il conseguente mutamento degli altri; né potrebbe del resto essere altrimenti, se si considera che, trattandosi di fattori tra loro correlati, qualunque fenomeno che interessi anche uno solo di essi determina delle ripercussioni secondarie su tutti gli altri. Se interesse e orizzonte in definitiva si limitano a vicenda, il caso del soggetto si presenta più complesso in quanto segnato non solo dalla relazione con l'orizzonte, ma anche dalla tensione tra limitato e illimitato che è un suo elemento costitutivo.

La riflessione di Lonergan risente, quindi, di quella tensione che ha animato tanta parte della filosofia ⁶⁰ ma che viene qui superata nel rifiuto da parte sua di

⁵⁸ SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, pp. 186-187.

⁵⁹ SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, p. 187.

⁶⁰ Si fa qui riferimento a l'eco della visione pascaliana dell'uomo come una corda tesa tra finito e infinito o all'immagine kantiana della colomba della ragione umana che pretende di volare senza avere la possibilità di farlo oltre i limiti del fenomeno, unico aspetto del reale che le è permesso comprendere.

fermarsi di fronte allo scacco: qui si inserisce quella dialettica che, come ricorda Frederick Crowe, «analizza gli orizzonti, i loro limiti e la possibilità di allargarli; e [...] ci sollecita, mediante la conversione ad allargare quei confini» ⁶¹.

Dopo aver, infatti, esaminato i limiti all'interno dei quali si collocano l'orizzonte e il soggetto, insieme con le caratteristiche della relazione che li lega, è possibile prendere in esame lo sviluppo di questi poli che si presentano come strutture intrinsecamente e fortemente dinamiche.

3. SVILUPPI DELLA RELAZIONE

3.1. Sul concetto di sviluppo

L'ultimo aspetto da esaminare per comprendere la natura del rapporto che lega l'orizzonte al soggetto è rappresentato dallo sviluppo di questi due poli. Essi infatti sono posti da Lonergan non come entità immobili e fissate in modo definitivo, ma come strutture fortemente dinamiche caratterizzate da un continuo mutare che con i suoi progressivi stati di equilibrio scongiura il rischio rappresentato da un'eventuale fossilizzazione dei due poli sulle rispettive posizioni. Il soggetto e il suo interesse, così come il mondo e il suo orizzonte, non sono infatti dati una volta per tutte ma si sviluppano, secondo un processo di sviluppo concepito da Lonergan nei termini di un allargamento dell'orizzonte del soggetto, al quale consegue una necessaria riorganizzazione delle categorie all'interno del nuovo contesto che così si viene a delineare. L'allargamento dell'orizzonte e il conseguente cambiamento degli interessi del soggetto e quindi dell'intero suo mondo non è mai un processo facile o indolore, presenta dei rischi e può essere accompagnato dall'angoscia, ma è pur sempre una tappa necessaria perché il cammino dell'uomo da *ciò che è* verso *ciò che può* e deve *diventare* possa realizzarsi autenticamente. Del resto la stessa relazione bipolare trova in questi mutamenti un incentivo al suo costante rinnovamento, alla sua continua ricerca di un equilibrio dinamico tra i due poli che si influenzano reciprocamente e continuamente ricercano un'armonizzazione nuova e rinnovata alla luce delle loro progressive acquisizioni.

Per Lonergan, inoltre, la stessa coscienza è una struttura fortemente dinamica e attiva che estrinseca il proprio dinamismo in quell'acquisizione progressiva di consapevolezza che si riflette sulle operazioni consce e intenzionali poste in essere dal soggetto.

Ben si comprende, quindi, la ragione per la quale la nozione di sviluppo abbia un posto di rilievo all'interno della riflessione e dell'opera dell'autore, che si è occupato con grande interesse della comprensione e dell'analisi di questo tema, considerandolo sotto molteplici punti di vista.

Già, infatti, nella sua tesi di laurea sulla *Gratia operans* in san Tommaso si era impegnato nell'esame di un caso di *sviluppo teologico speculativo* nella storia e in alcuni dei suoi scritti successivi, quello sul *Verbum* in particolare, si era concentrato sullo sviluppo *mentale* e *metodologico* dell'Aquinate; né bisogna dimenticare che gli studi condotti sull'economia altro non sono se non la proposta di una

⁶¹ CROWE, *Lonergan*, p. 148.

riformulazione scientifica ed eticamente fondata della disciplina, la quale possa permettere all'umanità uno *sviluppo materiale* integrato e in accordo con lo sviluppo autentico e pieno dell'uomo e degli uomini. È però soprattutto nelle opere maggiori che Lonergan ripropone e approfondisce questo concetto: in *Insight*, ad esempio, come è stato sottolineato, sembra rivolgere al lettore l'invito a intraprendere quel «cammino di auto-appropriazione del dinamismo intellettuale che sta alla base e rende possibile l'universale processo dello sviluppo umano e i particolari processi di sviluppo del senso comune, delle scienze, delle filosofie e delle culture»⁶²; alla stessa stregua in *Method in Theology* ritroviamo il disegno di un «crescente e cumulativo sviluppo teologico sulla base del duplice e correlato principio dinamico: naturale, o della coscienza umana, e soprannaturale, o del dono dell'amore di Dio rivelato in Gesù Cristo ed effuso per mezzo dello Spirito Santo»⁶³.

In tutte queste sedi il concetto di sviluppo torna come un elemento fondamentale per la comprensione dei processi umani, gnoseologici, economici, culturali o più strettamente filosofici. In *Topics in Education*, opera che si colloca significativamente tra le due precedentemente citate, e in particolare nella terza e quarta lezione, Lonergan approfondisce in particolare il tema dello sviluppo in riferimento a diversi ambiti della vita umana⁶⁴.

È interessante notare come, nell'ambito della discussione in merito ai differenziali del bene umano⁶⁵, Lonergan introduca la distinzione tra lo sviluppo intellettuale, corrispondente alla civiltà, e quello riflessivo, ricondotto invece alla cultura. Lo sviluppo intellettuale è, infatti, definito da Lonergan come un primo principio che differenzia le società umane e per questo diviene responsabile del loro progresso:

in ogni tempo la situazione umana include un insieme di dati; qualcuno comprende qualcosa, gli viene un'idea brillante e si raffigura quello che accadrebbe se questa idea fosse attuata. Egli si consulta con altri o con le persone influenti; si programma una politica; si raccoglie il consenso; e, alla luce della nuova idea, l'agire umano cambia. Il cambiamento nell'agire umano comporta una situazione nuova e la situazione nuova suggerisce ulteriori atti di comprendere⁶⁶.

Il processo descritto funziona come una ruota che gira indefinitamente determinando cambiamenti a catena; Lonergan per approfondirne meglio la

⁶² SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, p. 187, nota 44.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Si tratta delle lezioni successivamente pubblicate con i titoli: "Il bene umano in quanto oggetto: differenziali e integrazione" [tenuta mercoledì 5 agosto 1959; cfr. *Sull'educazione*, OBL 10, pp. 85-124] e "Il bene umano in quanto il soggetto che si sviluppa" [tenuta giovedì 6 agosto 1959; cfr. *Sull'educazione*, OBL 10, pp. 125-157]. Per comprendere l'importanza del tema, inoltre, è sufficiente prendere in considerazione le citazioni riportate nell'Indice analitico del volume dove alla voce "sviluppo" sono menzionati ben 49 richiami alle pagine in cui è citato il concetto, inoltre sono 64 le diverse voci che rimandano ad altrettante diverse specificazioni del termine, con 8 richiami solo per la voce "sviluppo umano"; un semplice e immediato paragone con il termine "educazione" è rivelatore se consideriamo che i richiami alle pagine sono 41 e le specificazioni a livello degli ambiti 50.

⁶⁵ Lonergan definisce il differenziale attraverso un'analogia matematica come «ciò che fa la differenza nel bene umano in tempi differenti» (*Sull'educazione*, OBL 10, p. 55). Lo sviluppo intellettuale in senso lato è considerato il primo dei tre differenziali, il secondo è il peccato, il terzo la redenzione; cfr. *Sull'educazione*, OBL 10, pp. 85-124.

⁶⁶ *Sull'educazione*, OBL 10, p. 86.

dinamica intrinseca fa riferimento all'analisi del meccanismo "sfida-risposta" proposta da Arnold Toynbee nel suo *A Study of History* ⁶⁷. In questo processo la "sfida" è rappresentata dalla situazione, mentre la "risposta" viene guidata da un'intellezione nella situazione: provocata dalla sfida insita nella situazione precedente la risposta crea una nuova situazione, la quale produce un'ulteriore sfida che a sua volta richiederà un'altra risposta. Il processo è continuo e può diffondersi a tutto il bene d'ordine, cambiando la situazione, innescando un processo di miglioramento dell'intera società:

Nuove idee cominceranno a saltar fuori da ogni parte. Ne risulterà un aumento del benessere e questo toccherà ogni aspetto del bene umano: il flusso di beni particolari diventerà più frequente, più intenso, più vario; saranno prodotte nuove attrezzature; verranno riformate le istituzioni; verranno forniti nuovi tipi di beni; la società godrà di più democrazia e di più educazione; si formeranno nuovi abiti per gestire le nuove attrezzature nelle nuove istituzioni; tutti avranno una posizione sociale, perché ogni cosa procederà senza intoppi; ognuno sarà troppo occupato per mettersi a fare a coltellate con gli altri; ci saranno relazioni personali felici, uno sviluppo del buon gusto, del valore estetico e del suo apprezzamento; e uno sviluppo dell'etica, dell'autonomia del soggetto; infine, la gente avrà più tempo da consacrare alla propria perfezione religiosa ⁶⁸.

Lo sviluppo civilizzatore si presenta come un processo privo di frontiere rigide che si irradia da un centro e coinvolge progressivamente un numero sempre maggiore di agenti che mettano in pratica tale cambiamento. Loneragan dedica anche agli agenti un approfondimento, rifacendosi ancora una volta a Toynbee e alla sua analisi in merito alle cosiddette "personalità creative", in grado di influenzare gruppi magari piccoli di persone, le quali però a loro volta possono influenzare gruppi più grandi. Parte tutto da una scintilla, come scriveva Platone, una scintilla che passa da un'anima all'altra e spinge le persone a intraprendere un cambiamento che parte da loro stesse. Gli individui comunicano le loro idee a una minoranza che le accetta e comincia a diffonderle; incomincia così un particolare processo all'interno del quale sempre Toynbee distingue quattro periodi: il primo è quello della poesia, segnato dall'entusiasmo, il secondo è quello della prosa, segno della sistematizzazione, il terzo è quello della lite, della delusione e l'ultimo è quello della tacita accettazione, in cui «la gente accetta e i profeti vengono onorati dai figli di coloro che li avevano lapidati» ⁶⁹. Segue quindi la mimesi, in cui altri fanno proprie le idee dell'iniziale minoranza ma con comprensione e dedizione limitate, senza nessuna iniziativa, affascinati dal messaggio ma bisognosi di un leader che li guidi, di un'organizzazione che li inquadri: così si sviluppa una gerarchia, una regola, una legge.

La considerazione dello sviluppo intellettuale nel suo aspetto sociale, come ordine civilizzatore in funzione di uno sviluppo della società è riscontrabile anche se prendiamo in considerazione l'aspetto economico; Loneragan si richiama alla teoria

⁶⁷ Cfr. TOYNBEE, *A Study of History*, vol. 3: *The Growth of Civilization*, 1934, alla voce *Challenge-and-Response* dell'indice analitico.

⁶⁸ *Sull'educazione*, OBL 10, p. 87.

⁶⁹ *Ivi*, p. 89.

dei cicli economici di Joseph Schumpeter ⁷⁰ e cita l'esempio dell'avvento della ferrovia, la cui scoperta trasformò l'economia di interi Paesi, «comportò numerose implicazioni concrete e rese possibili cose che in precedenza non lo erano» ⁷¹.

Lo sviluppo riflessivo si pone su un livello diverso rispetto a quello della civiltà che è in connessione con la tecnologia, l'economia e la politica; un livello che sorge per il fatto che l'avanzamento nell'ordine civilizzatore presuppone e, insieme, comporta una nuova apprensione delle invarianti strutturali, le quali non sono oggetto di una nuova scoperta dal momento che ci sono sempre, anche se non vi si presta attenzione. Osserva infatti Lonergan:

Potete fermare l'uomo della strada e chiedergli che cosa pensi delle distinzioni tra beni particolari, bene d'ordine e valori, ed egli non farà che guardarvi stupito. Pure, le invarianti strutturali sono operative nella sua vita, nei suoi modi di pensare e di fare le cose, anche se egli non le avverte in modo esplicito ⁷².

Le invarianti strutturali, quindi, sono implicite in tutti gli atti umani, dall'esperienza alla responsabilità, e trovano una tacita espressione nelle consuetudini, a volte, nelle leggi e nella sapienza tradizionale che contraddistingue ogni società. Appare evidente a questo punto che non si può parlare di un mutamento vero e proprio delle invarianti strutturali che sono tali proprio perché permangono, senza mutare; Lonergan sottolinea tuttavia che uno sviluppo si può riscontrare ed è rappresentato dal progresso nell'apprensione di queste invarianti, un progresso che dalla condensazione del simbolo conduce alla differenziazione della coscienza filosofica, scientifica, teologica e storica. Questo sviluppo riflessivo non produce mutamenti tecnologici o sociali, non determina il passaggio da una forma di civiltà materiale a un'altra, ma implica quella nuova incarnazione, quella nuova realizzazione delle invarianti strutturali che funge da intimo sostegno all'avanzamento dell'ordine civilizzatore.

Per capire che cosa intende Lonergan quando parla del passaggio dallo stadio in cui i simboli sono "condensati" a quello in cui si attua una differenziazione di coscienza, si può ricorrere all'esempio del mutamento del linguaggio teologico dall'antichità ad oggi. Se infatti la dottrina del paradiso e dell'inferno contiene in modo condensato la totalità della morale cristiana, è anche vero che l'elaborazione della dottrina dei quattro *novissimi* ci pone di fronte a una sua raffinata e differenziata espressione teologica che è frutto di tutta la storia del pensiero teologico sull'argomento, una storia fatta di stadi intermedi che hanno portato a uno sviluppo. Sviluppo che può essere colto anche se si prende in considerazione il mutamento del linguaggio utilizzato per riferirsi a realtà superiori, mettendo a confronto le espressioni evangeliche relative al Signore con quelle posteriori del Concilio di Nicea, che afferma la consustanzialità del Figlio con il Padre o del

⁷⁰ Cfr. Joseph A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York 1954; trad. it. *Storia dell'analisi economica*, a cura di Claudio Napoleoni, Einaudi, Torino 1959.

⁷¹ *Sull'educazione*, OBL 10, p. 91; analogamente possono essere menzionati gli esempi dell'elettronica o delle automobili con la conseguente trasformazione delle strade, in tutti questi casi ci si trova di fronte a idee che portano ad altre idee, rendendo possibile la realizzazione di ulteriori idee che modificano concretamente la società.

⁷² *Sull'educazione*, OBL 10, p. 93.

Concilio di Calcedonia che afferma l'esistenza di un'unica persona in due nature. Parole come "persona", "natura", "consustanziale" non sono termini del Nuovo Testamento; è intervenuto un passaggio che ha portato «da una coscienza simbolica più condensata, espressa nel Nuovo Testamento, a una coscienza teologica più enucleata, espressa nei grandi Concili greci» ⁷³.

Lo sviluppo dell'analisi riflessiva delle invarianti strutturali del bene umano si accompagna, quindi, a un fondamentale processo di differenziazione della coscienza, necessario perché dalla condensazione dei simboli, che corrisponde a una coscienza indifferenziata, si possa passare alla presentazione enucleata, analizzata e studiata delle stesse invarianti, quale emerge in una filosofia, nella scienza umana, in una teologia. Lo sviluppo umano al livello culturale consiste proprio in questo «passare dalla condensazione del simbolo al pensiero differenziato, enucleato, dei filosofi, dei teologi, degli scienziati dell'uomo» ⁷⁴.

La consapevolezza di questo passaggio è fondamentale per lo studio dei livelli più profondi della storia umana, in quanto l'uomo

cresce nella comprensione della natura e di se stesso, e ne consegue uno sviluppo nell'ordine civilizzatore. Lo sviluppo intellettuale offre una spiegazione della differenza che c'è tra l'età della pietra e i periodi successivi della vita e della storia umana. Ma allo stesso tempo, emergente da questo ordine civilizzatore e a motivo di esso, c'è un'enucleazione, uno sviluppo, nell'apprensione e nella realizzazione delle invarianti strutturali dello stesso bene umano ⁷⁵.

3.2. Autenticità e auto-trascendenza morale: lo sviluppo del soggetto

Parlare di sviluppo del soggetto, per Lonergan, significa confrontarsi non con l'essenza logica ma con la consapevolezza del soggetto, in quanto sostanza che è presente a se stessa, che è soggetto, conscio della propria libertà e responsabilità, così come di un successo potenziale o di uno smacco potenziale nella misura in cui è impegnato a essere uomo: come avverte lo stesso filosofo, «se volete studiare lo sviluppo dovete stare nel concreto. Le astrazioni, infatti, non si muovono, non si sviluppano, non cambiano» ⁷⁶.

Il soggetto, invece, si muove, si sviluppa e non solo cambia ma produce cambiamenti: la prima caratteristica dello sviluppo operativo del soggetto è la possibilità di individuare ulteriormente in esso due poli, uno soggettivo e uno oggettivo. Il primo è rappresentato dallo sviluppo personale del soggetto, dall'affinamento delle sue abilità e capacità; il secondo è invece costituito dall'insieme dei risultati cumulativi prodotti nel tempo e nella storia dalle attività umane.

Non solo lo sviluppo umano si presenta multiforme, dato che esso è interessato da tutti quegli ambiti della vita umana all'interno dei quali si colloca il soggetto,

⁷³ *Ivi*, p. 96.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Sull'educazione*, OBL 10, p. 130.

quindi la società, la storia, l'orizzonte culturale, le credenze religiose: per questo distinguiamo cinque diversi livelli dello sviluppo umano, naturalmente integrati.

3.2.1. Sviluppo individuale

Il livello dello sviluppo individuale del soggetto è riscontrabile anche da un punto di vista strettamente fisiologico nel passaggio dell'uomo attraverso diverse fasi della vita, dall'infanzia all'età adulta, passando per la fase pre-puberale e puberale, fino ad arrivare alla vecchiaia. Durante il susseguirsi di queste fasi biologiche emerge a livello coscienziale la differenziazione dei quattro livelli principali della coscienza: il livello *sensoriale*, legato all'esperienza, quello *intellettuale* sviluppato attraverso la sollecitazione e l'utilizzo delle capacità intellettive, quello *razionale*, raggiunto grazie a un progressivo raffinamento dell'utilizzo delle proprie capacità critiche e di giudizio e infine quello *morale* che permette di orientare e applicare le acquisizioni cognitive alla luce della consapevolezza della propria responsabilità nei confronti di noi stessi e del mondo che ci circonda.

La comparsa di un'operazione e di un livello non elimina, ma integra le precedenti operazioni: il soggetto, quindi, non sostituisce un livello all'altro, ma diventa piuttosto capace di passare da un livello a un altro. Non c'è un soggetto che sia solo empirico, o solo intelligente, o solo razionale, o solo responsabile, ma lo stesso soggetto nel corso della giornata passerà più volte da una presenza a sé empirica a una responsabile, ad esempio, sempre però all'interno di un orizzonte di vita dove il livello responsabile dovrebbe assumere il ruolo di guida. Inoltre va detto che la pluralità delle operazioni può essere più o meno esercitata: accanto al responsabile avremo così l'irresponsabile, accanto a colui che esercita il giudizio si può porre lo sciocco, accanto all'esperienza l'inesperienza.

Applicando alla vita umana le categorie l'nergiane circa lo sviluppo, interpretato come «un processo di differenziazione e di specializzazione che, da uno stato iniziale di indifferenziazione, conduce a una meta in cui le specializzazioni differenziate funzionano come unità integrate» ⁷⁷, si evidenzia che la coscienza infantile progredisce operativamente dall'indifferenziazione tipica dei primissimi anni di vita a successive e crescenti differenziazioni che le consentono di acquisire una consapevolezza sempre maggiore della propria struttura coscienziale e di maturare un rapporto sempre più profondo con il contesto circostante. Il soggetto, infatti, passa da un rapporto con il mondo fatto di interesse globale, indistinto, non mediato, a un rapporto fatto di interessi sempre più diversificati e, soprattutto, veicolati dalla fondamentale capacità di significare, vale a dire di riferirsi a qualcosa (ciò che è significato) mediante qualcos'altro (ciò che significa).

Infine la crescita dei significati e l'acquisizione progressiva dei valori unita alla loro conseguente strutturazione in ambiti, «permette al "soggetto" di entrare in progressivo rapporto con "mondi", o dimensioni di realtà, sempre più ampi e sempre più ricchi socialmente, eticamente, culturalmente, scientificamente, filosoficamente, artisticamente e religiosamente» ⁷⁸.

⁷⁷ Il Metodo in Teologia, OBL 12, p. 157.

⁷⁸ SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, p. 189.

3.2.2. Sviluppo sociale

L'apertura del soggetto al mondo e ai mondi introduce al successivo livello dello sviluppo, quello sociale che implica tre elementi: l'origine, la crescita e la destinazione sociale. Ogni singolo soggetto, infatti, ha origine, nella sua individualità, dall'interno e all'interno di una comunità di soggetti che costituisce il suo mondo, il proprio mondo, articolato in modo complesso:

c'è il mondo educativo degli insegnanti, degli alunni, dei genitori [...], c'è un altro mondo dei preti, dei parrochiani, dei sacrestani [...], c'è ogni sorta di mondi secondo questo senso di mondo *proprio*. E il mondo in cui uno vive corrisponde al proprio interesse ⁷⁹.

All'interno di questo il soggetto cresce e la sua crescita è accompagnata, resa possibile e condizionata dal grado e dalla qualità dello sviluppo familiare, associativo e nazionale in senso più allargato. Infine si colloca la destinazione sociale, dal momento che ogni soggetto e quindi anche il suo processo di sviluppo, sono situati entro un mondo sociale.

Va in conclusione sottolineata l'importanza di due fattori o vettori, presenti nel dispiegarsi concreto dello sviluppo sociale: quello tradizionale, attraverso il quale vengono comunicati al soggetto gli sviluppi acquisiti nel passato, e quello personale che gli permette, invece, di assimilare le comunicazioni sociali attraverso un processo di auto-appropriazione che porta il suo sviluppo individuale al livello di quello della comunità socio-culturale di appartenenza. Strettamente connesso all'elemento sociale è sicuramente, poi, quello culturale, nella misura in cui le stesse strutture sociali

producono cultura nella proporzione in cui incarnano, sostengono e difendono dei significati e dei valori *comuni*. La cultura di un "mondo" sociale, in tal modo, costituisce l'orizzonte entro cui sono di fatto possibili gli sviluppi dei singoli soggetti ⁸⁰.

3.2.3. Sviluppo culturale

Indipendentemente dallo stadio in cui si colloca, lo sviluppo culturale del soggetto contempla al suo interno la distinzione tra tre diversi e specifici ambiti, paragonabili a cerchi concentrici. Il primo cerchio è quello del *conosciuto* [*known*], fissato da una serie di domande che il soggetto può porre e alle quali è in grado di rispondere.

Il secondo cerchio è quello dello *sconosciuto noto* [*known unknown*], costituito dalle cose che il soggetto sa di non conoscere. Si tratta di un ambito molto più ampio, naturalmente, poiché esiste una cospicua serie di domande che il soggetto può porre, trovare importanti, considerare meritevoli, avere anche una qualche idea di come rispondere, senza però essere in grado, per il momento, di dar loro una risposta. Scrive Lonergan, a proposito di questo ambito:

⁷⁹ Sull'educazione, OBL 10, p. 132.

⁸⁰ SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, p. 190.

Sul momento mi posso sentire del tutto certo che non sarò mai davvero capace di dare loro delle risposte da me stesso, e tuttavia io so di queste domande, riconosco che esse hanno qualche possibilità di avere delle risposte e così io so qualcosa che mi è sconosciuto. Questo è lo sconosciuto noto, l'ambito della mia *docta ignorantia* ⁸¹.

Infine c'è il terzo cerchio, quello che comprende le domande che il soggetto non pone affatto e che, qualora venissero poste, non comprenderebbe o troverebbe insignificanti. Anche nel caso in cui il soggetto fosse in grado di porre tali domande e perfino di coglierne il significato, non cercherebbe comunque una risposta perché si tratta di domande per le quali il soggetto ritiene che non valga nemmeno la pena di cercare una risposta e, di conseguenza, l'esistenza o meno di tale risposta diventa un non-problema, dato che al soggetto non interessa. Lonergan chiama questo l'ambito dello *sconosciuto ignoto* [*unknown unknown*], «il campo della *indocta ignorantia*. E noi non sappiamo quanto esso sia grande» ⁸².

Il confine tra la *docta ignorantia* e la *indocta ignorantia* segna la frontiera tra ciò che è significativo per il soggetto e ciò che, invece, non lo è, sebbene in se stesso potrebbe esserlo: tutto quello che è al di là della linea di questo personale orizzonte può anche essere riconosciuto meritevole in se stesso, ma di certo non lo è per il soggetto. Il proprio interesse coincide con il proprio orizzonte che rappresenta il limite: man mano che si avvicina ad esso il soggetto vede diminuire la propria curiosità fino a un punto di azzeramento in cui si colloca appunto l'orizzonte. Il mutamento di questa linea è possibile, altrimenti non si potrebbe parlare di uno sviluppo culturale del soggetto, ma non è semplice né facile dal momento che richiede uno sforzo da parte del soggetto che deve riuscire a vincere tutte quelle forze conservatrici che conferiscono continuità e coerenza alla vita stessa del soggetto. Non bisogna dimenticare, infatti, che «entro il proprio orizzonte, il proprio mondo già fatto, uno è organizzato, ha determinati modi di vivere, di sentire, di pensare, di giudicare, di desiderare, di temere, di volere, di deliberare, di scegliere» ⁸³.

Oltrepassare il proprio orizzonte comporta una riorganizzazione dello stesso soggetto con tutti i suoi modi di vivere, di scegliere, tutte quelle categorie di riferimento che permettono all'individuo di condurre una vita guidata, non necessariamente condizionata, ma comunque orientata, da tutto quello che compone il suo mondo e lo rende un soggetto, quel soggetto specifico. Il processo di superamento dell'orizzonte da parte del soggetto è accompagnato, pertanto, dall'angoscia, dall'ansia inevitabile di fronte al crollo di se stesso e del proprio mondo. Un crollo che, però, non sempre comporta un'involuzione rispetto alla situazione precedente: basti pensare in filosofia alle scuole di pensiero sorte con l'avvento dell'età ellenistica a seguito della fine della *polis* classica.

Un ultimo aspetto da sottolineare riguarda il "pluralismo culturale", studiato e approfondito da Lonergan soprattutto in relazione alla fede e alla teologia, a proposito del quale egli sottolinea la storicità intrinseca ai diversi orizzonti culturali, che permettono di distinguere dialetticamente e di correlare geneticamente la grande pluralità delle culture umane con le loro filosofie e le loro diverse civiltà.

⁸¹ Sull'educazione, OBL 10, p. 139.

⁸² Ibidem, p. 139.

⁸³ Ivi, p. 140.

3.2.4. Sviluppo storico

Quello della storicità è un altro livello di sviluppo che deve essere tenuto presente sotto forma di sviluppo storico. Gli orizzonti culturali e i mondi sociali entro i quali avviene concretamente lo sviluppo umano non sono, infatti, realtà statiche ma, come nota Natalino Spaccapelo, «risultati cumulativi del progresso dell'uomo, delle sue scoperte e delle sue realizzazioni, ovvero gli effetti distorti della mancanza di progresso umano, di scoperte creative e di realizzazioni efficaci»⁸⁴. Così, gli sviluppi cumulativi e correlativi del soggetto umano, del mondo sociale e dell'orizzonte culturale, derivano, avvengono e risultano nella storia, vista da Lonergan come una corrente di realtà umana, unica e molteplice, costante e mutevole, dinamica e dialettica. Secondo Lonergan il processo storico presenta i caratteri generali della flessibilità, in quanto rimane aperto tanto alla possibilità dello sviluppo che a quella della stasi, del declino.

Questa concezione dialettica della storia trova espressione nel cosiddetto teorema sviluppo/declino/redenzione⁸⁵, da lui formulato, secondo il quale si può registrare una fase di progresso, individuale e sociale, quando la gente è attenta ai risultati delle precedenti azioni compiute, intelligente nello scoprire i rimedi per gli errori commessi, ragionevole nelle proprie valutazioni, responsabile nelle proprie decisioni e azioni. Al contrario si ha una fase di declino quando l'attenzione, l'intelligenza, la ragionevolezza e la responsabilità sono distorte o bloccate da quella che Lonergan definisce quadruplice deformazione del senso comune⁸⁶. Rovesciare le sorti della situazione è possibile solo attraverso l'adozione di un punto di vista superiore che sia in grado di fondare una scienza dell'uomo su basi epistemologiche e metafisiche⁸⁷.

3.2.5. Sviluppo religioso

L'ultimo aspetto dello sviluppo del soggetto è quello religioso. Per Lonergan, la realtà centrale della religione è data dall'esperienza religiosa, in particolare dall'esperienza che consiste nell'essere posti da Dio in un amore ultramondano con Lui. Indipendentemente da ciò, però, resta vero che sia l'espressione che la comunicazione del fatto religioso nei diversi contesti della vita umana, seguono le modalità, le caratteristiche e le variazioni dei diversi pluralismi sociali, culturali e storici.

Di conseguenza, così come per i mondi sociali, per gli orizzonti culturali e per le epoche storiche, anche per lo sviluppo religioso è possibile indicare le fasi e le forme

⁸⁴ SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, p. 191.

⁸⁵ Lonergan elabora questo modello costituito da tre approssimazioni successive, in analogia con la teoria del moto planetario elaborata a partire da Isaac Newton; le parti essenziali si trovano in *Insight*, OBL 3, capp. VI, VII, XVIII e XX.

⁸⁶ Lonergan definisce questa struttura in *Insight* come composta da quattro livelli: la deformazione psico-nevrotica, l'egoismo individuale, l'egoismo di gruppo e la deformazione generale del senso comune; cfr. *Insight*, OBL 3, cap. VII, pp. 287 ss.

⁸⁷ L'ultimo aspetto, quello della redenzione, è rappresentato dall'opera redentrice risultante dal dono della grazia di Dio offerto agli uomini in virtù del sacrificio di Gesù Cristo.

conseguenti al livello dello sviluppo individuale, sociale, culturale e storico. Non solo: dal momento che una tradizione religiosa, allo stesso modo di una persona, di una comunità, di una cultura, può essere autentica o meno, ne risulta che lo sviluppo religioso è dialettico e che la sua dialettica si estende dalla religione vissuta e tramandata a quella tematizzata e controllata.

In *Method in Theology* Lonergan evidenzia come la distanza tra le idee divine e quelle umane possa incutere terrore e timore, perciò è importante che la religione sia indirizzata a ciò che è buono, al vero amore del prossimo, a un rinnegamento di sé subordinato a una più piena bontà di se stessi; altrimenti si corre il rischio che il culto di un Dio terribile si converta nel demoniaco, nella esaltante tendenza distruttiva di sé e degli altri. Questo è quello che il filosofo intende per evoluzione religiosa dialettica, «non lotta tra opposti qualsiasi, ma il ben preciso contrasto tra autenticità e inautenticità, tra l'io in quanto trascende e l'io in quanto trasceso»⁸⁸.

Attraverso questo sviluppo sotto tutti i profili che per necessità sono stati esaminati separatamente, ma che nella realtà si presentano in profonda connessione tra di loro, il soggetto ha la possibilità di realizzare autenticamente il suo essere, come sottolinea Lonergan: «l'uomo arriva all'autenticità nell'auto-trascendenza. Noi abbiamo la possibilità di vivere in un mondo, di avere un orizzonte, esattamente nella misura in cui non siamo chiusi in noi stessi»⁸⁹. Nell'esperienza, nell'intelligenza e nella riflessione l'auto-trascendenza è ancora solo conoscitiva, ma al livello finale della responsabilità l'auto-trascendenza diventa morale:

Quando noi domandiamo se questo o quello vale la pena, se è un bene non meramente dell'apparenza ma in realtà, chiediamo non del piacere o della sofferenza, non del conforto o del disagio, non della spontaneità sensibile, non del vantaggio individuale o di gruppo, ma del valore oggettivo. E poiché noi possiamo porre queste domande, rispondere a esse e vivere in conformità alle risposte, siamo in grado di attuare nella nostra vita l'autotrascendenza morale⁹⁰.

3.3. L'orizzonte come polo di sviluppo

Così come il soggetto, anche l'orizzonte si sviluppa e dato che questi due poli sono in stretta correlazione tra di loro, è facile intuire che anche in merito al loro sviluppo gli ambiti interessati saranno analoghi: anche l'orizzonte infatti si sviluppa in senso individuale, sociale, culturale, storico e religioso.

3.3.1. Sviluppo dell'orizzonte individuale

Lo sviluppo dell'orizzonte individuale è la conseguenza dell'ampliamento dovuto al normale sviluppo del soggetto: tanto maggiore sarà lo sviluppo individuale del soggetto, tanto maggiore sarà la possibilità di ampliamento dell'orizzonte all'interno del quale il soggetto si troverà a vivere e operare.

⁸⁸ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 131.

⁸⁹ *Ivi*, p. 123.

⁹⁰ *Ibidem*.

Va subito sottolineato che non può essere considerato come sviluppo ogni cambiamento di orizzonte: infatti se, come scrive Lonergan, «uno smette di fare il camionista e va a lavorare in fabbrica, egli si mette a fare cose differenti e, in un certo senso, a vivere in un mondo differente, ma seppure c'è un qualche sviluppo esso è assai limitato»⁹¹.

In generale un cambiamento da un'occupazione a un'altra, da un luogo a un altro, come da un gruppo di amici ad un altro, non fa che sostituire un orizzonte con un nuovo orizzonte che ha più o meno la stessa grandezza. Come osservava John Henry Newman: «gli uomini di mare, ad esempio, viaggiano da un estremo all'altro della terra; ma la moltitudine degli oggetti esterni da loro incontrati non delinea nella loro immaginazione alcun quadro simmetrico e coerente»⁹²; vale a dire che un marinaio che abbia viaggiato per tutto il mondo e conosciuto ogni tipo di uomini e di luoghi, non per questo è ritenuto un uomo istruito dato che indipendentemente da dove esso si trovi, è sempre solo un porto a comparire ai suoi occhi. Ci può quindi essere un allargamento puramente materiale dell'orizzonte ma questo non implica uno sviluppo, laddove esso è invece misurato «non tanto dagli oggetti esterni rispetto ai quali uno opera, quanto invece dall'organizzazione delle proprie operazioni, dal loro risultato, dalle loro implicazioni»⁹³. Lo sviluppo dell'orizzonte seguirà il molteplice percorso dello sviluppo del soggetto che, come evidenzia Natalino Spaccapelo,

comprende e si realizza nello sviluppo [...] delle operazioni della sua coscienza, in quello progressivo delle sue "differenziazioni", in quello dialettico delle sue "mediazioni" di significato e di valore, in quello integrato degli "ambiti" e, infine, in quello esistenziale dei "mondi"⁹⁴.

Lonergan distingue tra diversi tipi di sviluppo dell'orizzonte individuale: in primo luogo c'è uno sviluppo naturale che riflette l'emergere progressivo, nelle diverse fasi dello sviluppo personale, dei quattro livelli della coscienza; si avrà così un orizzonte sensoriale e cinetico, nell'infante, uno magico nel bambino, uno reale in modo oggettivo nell'adolescente e così via. Man mano che il soggetto acquisisce livelli di coscienza superiori, anche il suo orizzonte si espande nella direzione di una realtà più piena e più articolata nelle sue dimensioni.

Alla spinta verso lo sviluppo intrinseca nella coscienza si affianca anche un altro fattore, quello della comunità socio-culturale di appartenenza: l'impulso congiunto di questi vettori dà luogo al cosiddetto sviluppo educativo che mira a portare lo sviluppo dell'orizzonte personale del soggetto al livello di quello della sua comunità e dei suoi valori. Non sempre però l'apprendimento di determinati valori coincide con la loro accettazione da parte del soggetto e con la conseguente adesione dell'orizzonte personale a quello comunitario: in questo caso si parla di sviluppo conflittuale. La radice di tale conflittualità risiede nel dinamismo stesso della

⁹¹ Sull'educazione, OBL 10, p. 142.

⁹² John Henry NEWMAN, *The Idea of a University Defined and Illustrated*, Longmans, Green & Co., London 1929; trad. it. *Apologia, Sermoni universitari, L'idea di università definita e illustrata*, a cura di Alberto Bosi, UTET, Torino 1988, p. 864.

⁹³ Sull'educazione, OBL 10, p. 143.

⁹⁴ SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, pp. 194-195.

coscienza che sottopone a volte lo sviluppo intracosciente a impulsi contrastanti di forze progressive e regressive; può anche accadere che il vettore personale e quello ereditario entrino in conflitto, con il risultato di generare nell'individuo la necessità di un ampliamento del proprio orizzonte per trovare un equilibrio tra i diversi riferimenti valoriali proposti. Ma l'ampliamento di orizzonte che lo sviluppo del soggetto, naturalmente, educativamente e dialetticamente permette di conseguire, non è mai un risultato stabile e sicuro; di conseguenza, nota ancora Spaccapelo

l'ampiezza di un orizzonte attualmente raggiunto non solo ha bisogno di essere costantemente e creativamente mantenuta, ma inoltre [...] il soggetto deve tendere a un ulteriore ampliamento se vuole evitare l'innescarsi di un processo di stasi e di restringimento ⁹⁵.

Ampliandosi, l'orizzonte prende forma come risultato cumulativo di orizzonti naturalmente costituiti, educativamente comunicati e assimilati, dialetticamente emergenti o scompaenti attraverso un processo che prende il nome di sviluppo formativo. In questo l'orizzonte formato dalla realtà di una coscienza sufficientemente matura, adeguatamente differenziata e crescentemente capace di mediazioni, si delinea come un orizzonte composto da ambiti o sfere di realtà, integrate tra loro.

Infine l'orizzonte del soggetto si amplia in modo trasformativo, seguendo uno sviluppo che avviene tramite situazioni di crisi che esigono una completa ristrutturazione, una nuova riorganizzazione della coscienza del soggetto. Più che di uno sviluppo si tratta di un vero e proprio ribaltamento della situazione che permette e dispone a un nuovo tipo di sviluppo: non semplicemente l'aggiunta di un ulteriore ambito, bensì la messa in crisi degli ambiti già costituiti e la necessità di una loro riorganizzazione sulla base di nuove fondamenta, in vista di più alti obiettivi. La conversione di cui parla Loneragan, a questo proposito, non opera un ulteriore e omogeneo ampliamento di orizzonte ma trasforma più o meno completamente i contorni del vecchio orizzonte, facendone uscire parti di mondo che conteneva e inducendolo ad accogliere nuove parti, spesso mai immaginate o desiderate.

3.3.2. Sviluppo dell'orizzonte sociale

Oltre alla componente individuale, anche per quel che riguarda l'orizzonte è necessario fare riferimento all'importante ruolo svolto dalla componente sociale, dal contesto che è al tempo stesso condizione e fonte dello sviluppo del singolo, come anche suo termine e sbocco naturale. Si registra pertanto anche uno sviluppo dell'orizzonte in senso sociale che, come osserva Natalino Spaccapelo, è legato alla presenza all'interno di ogni orizzonte di una pluralità di gruppi sociali:

come la pluralità di soggetti costituisce la base primaria della famiglia, del gruppo, della comunità, dell'associazione, della nazione, così la pluralità e la comunanza di coscienze, di operazioni, di differenziazioni, di mediazioni, di ambiti costituiscono un orizzonte

⁹⁵ Ivi, p. 197.

comune che è il risultato non solo di gruppi sociali attuali ma anche e, per diversi aspetti, dell'eredità storica di una tradizione comune ⁹⁶.

Da ciò consegue che anche lo sviluppo dell'orizzonte sociale può essere caratterizzato dalle tensioni che animano i diversi mondi sociali che stanno entro i limiti dei suoi confini e, quindi, anche l'orizzonte sociale può subire un profondo, radicale, più o meno improvviso rivolgimento. Accade quando, ad esempio, viene fatta una scoperta dalle ampie implicazioni sociali o quando una società viene riorganizzata sulla base di una nuova carta costituzionale, o ancora quando «un orizzonte sociale e una tradizione comune vengono, in modi subdoli o scoperti, più o meno completamente smantellati sotto i colpi distruttivi di una rivoluzione o quelli solo apparentemente costruttivi di una restaurazione» ⁹⁷. In tutti questi casi, le conquiste e le disfatte che disegnano i contorni dell'orizzonte di una società si assommano e si depositano andando a costituire quel fondo comune che rappresenta il patrimonio culturale di una società.

3.3.3. Sviluppo dell'orizzonte storico-culturale

L'orizzonte sociale è anche strettamente legato alla dimensione culturale e storica del contesto che delimita: la cultura, infatti, con i suoi valori, le sue strutture filosofiche, economico-sociali, religiose e politiche che mutano nel tempo, forma i significati profondi che animano i soggetti che in essa si riconoscono e dà così luogo allo specifico orizzonte storico-culturale. In primo luogo esso esiste come conseguenza dell'orizzonte individuale e di quello sociale che rappresentano il limite cui si estendono ed entro cui si attuano le conoscenze e gli interessi del singolo. Le condizioni per la sua costituzione saranno, come è logico, di due tipi: una da attribuire al dinamismo personale del soggetto; l'altra da rintracciare nel riferimento alla destinazione sociale da parte del singolo che condivide i significati e i valori della propria comunità culturale.

A partire da queste condizioni preliminari l'orizzonte storico-culturale si sviluppa come un riferimento nell'ambito della pluralità culturale: se, infatti, da una parte esso svolge la fondamentale e generale funzione di fornire ai singoli appropriati quadri spazio-temporali e storico-sociali, all'interno dei quali collocare una parte o un frammento qualsiasi del mondo che si colloca all'interno di quell'orizzonte; rimane, del resto, innegabile che nella società sia riscontrabile la presenza di tante culture quanti sono i gruppi umani, che si evolvono nel tempo, espandendo e restringendo i loro orizzonti o stabilendo connessioni tra orizzonti diversi, secondo rapporti complementari. Ci troviamo, quindi, di fronte a una duplice considerazione: da una parte l'orizzonte storico-culturale si pone come una difesa, un approdo contro il rischio della frammentazione senza senso della cultura contemporanea, in quanto fornisce precise coordinate di riferimento che mettono il soggetto nelle condizioni di riconoscersi in un'appartenenza; dall'altra parte, però, risulta evidente come sia ormai riduttivo parlare di un orizzonte storico-culturale, mentre sarebbe più appropriato parlare di orizzonti storico-culturali, in riferimento

⁹⁶ *Ivi*, p. 201.

⁹⁷ *Ivi*, p. 202.

alla pluralità dei gruppi umani e delle culture che si evolvono nel tempo. La molteplicità degli orizzonti storico-culturali è un dato di fatto che «esige un'adeguata comprensione se si vuole contribuire alla soluzione di gravi e urgenti problemi sociali ed economici, politici e religiosi» ⁹⁸. Accanto al fenomeno della molteplicità degli orizzonti, un altro elemento da tener presente è, sicuramente, quello rappresentato dai cambiamenti qualitativi che l'orizzonte storico-culturale subisce nel tempo.

Ogni orizzonte culturale, infatti, si sviluppa nel tempo attraverso una successione di orizzonti differenziati, sempre più specializzati sulla base delle differenziazioni della coscienza umana. Gli orizzonti possono quindi variare in estensione, intensità, selettività a seconda della crescita delle conoscenze, dello sviluppo degli interessi e dello spostamento delle rispettive aree. Questa differenziazione progressiva porta alla comparsa di una serie di stadi di sviluppo o ambiti distinti gli uni dagli altri e caratterizzati da strutture di sviluppo proprie: scientifiche, storiche, filosofiche, teologiche. In modo particolare, in questa sede, è interessante esaminare brevemente i caratteri che distinguono lo sviluppo dell'orizzonte scientifico da quelli dell'orizzonte filosofico.

L'orizzonte scientifico, secondo Lonergan, recede, si espande e subisce in genere dei cambiamenti quando sopraggiunge una crisi nei metodi, dovuta a un conflitto tra le teorie già esistenti e attualmente operanti e un evento qualsiasi che non possa essere spiegato ricorrendo ai loro presupposti basilari. Questa controversia determina una crisi dalla quale deriva una radicale revisione di concetti, postulati, assiomi, metodi basilari e una conseguente nuova struttura matematica o scientifica. Come già abbiamo notato a proposito della riorganizzazione dell'orizzonte di riferimento da parte del soggetto, anche in questo caso vengono posti degli ostacoli al cambiamento: solo che se il processo di ristrutturazione coscienziale generava ansia e timore, qui la recessione dell'orizzonte scientifico incontra delle vere e proprie resistenze che si oppongono all'adozione di nuovi metodi. Il soggetto ha paura di cambiare, di rimodellare l'organizzazione che lo contraddistingue, tanto nell'ambito scientifico quanto in quello quotidiano. Un esempio di questo atteggiamento è citato da Lonergan in *Insight*, quando afferma che, in alcuni casi, il soggetto è coinvolto

solo con il familiare, che si sforza di mantenere, e con il non familiare, che si sforza di contrastare; ma il mero passare del tempo rende familiare il non familiare, e la gente che non può essere persuasa dalla subitanità di intelligenza e ragione è facilmente convinta dalla lenta ma inevitabile gradualità del tempo ⁹⁹.

Questo è quel che accade nelle scienze naturali dove, come sosteneva Max Planck nella sua *Autobiografia*,

⁹⁸ *Ivi*, p. 108. Lonergan distingue, a proposito delle molteplicità degli orizzonti: 1) una molteplicità complementare, 2) una molteplicità genetica e 3) una molteplicità dialettica: cfr. ancora SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, pp. 209 ss.

⁹⁹ *Insight*, OBL 3, p. 666.

una nuova posizione scientifica ottiene un consenso generale non riuscendo a modificare le menti degli oppositori, ma resistendo finché la vecchia generazione si è ritirata dalle sue cattedre professionali ¹⁰⁰.

Tuttavia, dopo la prima iniziale fase di opposizione, la resistenza viene universalmente e permanentemente superata: universalmente perché «una recessione dell'orizzonte scientifico non è seguita da una scissione in scuole [...] ma accettata da tutti gli scienziati» ¹⁰¹ e permanentemente perché «non c'è alcuna tendenza a ritornare alle posizioni precedenti; ciò che è stato raggiunto viene ritenuto [...] un punto di vista superiore che include tutto ciò che si aveva e ciò che vi si aggiunge [...]». È questa proprietà dello sviluppo scientifico – conclude Lonergan – che fa meritare l'alta considerazione in cui la scienza è tenuta» ¹⁰².

Diversamente avviene per lo sviluppo dell'orizzonte filosofico. Anche se al suo interno possono verificarsi gli stessi meccanismi di crisi e sviluppo esaminati in relazione all'orizzonte scientifico, nell'ambito filosofico «la recessione dell'orizzonte non risulta in una differenza universale e permanente. Il nuovo orizzonte – infatti – è accettato da alcuni e non da altri, e questa divisione nell'accettazione è qualcosa che si prolunga nel tempo» ¹⁰³, che vede la formazione di scuole, con ulteriori periodi di decadenza e periodi di rinascita. La storia della filosofia è piena di esempi di questi periodi di decadenza in cui viene ripetuto fedelmente il messaggio del maestro che subisce, però, un progressivo svuotamento dei contenuti e finisce per perdere ogni aderenza con la situazione reale, sociale e culturale; a questi seguono periodi di rinascita, nei quali si assiste a un rinnovamento in quei soggetti che hanno orizzonti abbastanza ampi per seguire il pensiero nell'ispirazione originaria, «e così – commenta ancora Lonergan – come abbiamo il platonismo abbiamo anche il neo-platonismo, come abbiamo l'aristotelismo abbiamo anche il neo-aristotelismo» in una lunga catena di successioni.

Tale stato di cose è da imputare, per l'autore canadese, al fatto che ogni sviluppo implica una trasformazione dell'oggetto. Nel caso di quello scientifico lo sviluppo interessa le categorie, i postulati, le teorie che erano state precedentemente adottate e che sono passibili di una correzione in direzione di una sempre maggiore possibilità di comprensione del reale e delle leggi del suo funzionamento.

Nel secondo caso, però, quello dello sviluppo dell'orizzonte filosofico, il processo interessa lo stesso soggetto, il quale è, al tempo stesso, oggetto dell'indagine e artefice del suo procedimento: di conseguenza, perché si ponga in atto la trasformazione dell'oggetto, è necessaria prima di tutto una conversione del soggetto stesso attraverso un suo sviluppo reale. Quando fa riferimento alla categoria della conversione, Lonergan intende un processo di riorganizzazione dinamica delle componenti coscienziali del soggetto, sotto molteplici aspetti, morali, religiosi, ma anche culturali. Lo sviluppo dell'orizzonte filosofico, quindi, in misura

¹⁰⁰ Max PLANCK, *Scientific Autobiography and Other Papers*, by F. Gaynor, Philosophical Library, New York 1949; trad. it. *Autobiografia scientifica e ultimi saggi*, a cura di Augusto Gamba, Einaudi, Torino 1956, pp. 33 ss.

¹⁰¹ *Sull'educazione*, OBL 10, p. 145.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ivi*, p. 146.

maggiore di quello scientifico, chiama in causa il processo di sviluppo del soggetto, con tutte le componenti già precedentemente esaminate.

3.3.4. *Sviluppo dell'orizzonte religioso*

L'ultimo aspetto, infine, per quel che riguarda lo sviluppo dell'orizzonte, è relativo all'aspetto religioso che presenta caratteri peculiari, dal momento che, nota Natalino Spaccapelo:

come lo sviluppo integrale e autentico del soggetto umano non può avvenire senza una conflittualità che, in radice, può essere superata solo da un'esperienza d'amore trascendente che trasforma completamente la sua persona e la sua vita, allo stesso modo il suo orizzonte religioso non è l'ultimo stadio del processo di espansione degli orizzonti precedenti, dovuto al dinamismo della coscienza umana, bensì la costituzione per dono-rivelazione [...] dell'orizzonte ultimo, trascendente e propriamente divino ¹⁰⁴.

Si fa qui riferimento alla distinzione posta da Lonergan tra l'orizzonte attuale, costituito dal raggio aperto ma limitato delle conoscenze e dei valori del soggetto e l'orizzonte dell'essere, costituito dal raggio illimitato del desiderio di cogliere l'intelligibile, di conoscere il vero e di fare il bene, fino a sviluppare una successione di spostamenti di orizzonte, paralleli alle varie differenziazioni della coscienza. Tuttavia, i significati e i valori religiosi sono ultimi in senso non cronologico ma escatologico, essi lo sono non come gli ultimi raggiunti in quanto posti al termine di una successione, ma nel senso di ciò che "è ultimo" e quindi non superabile, non eludibile, finale nell'ordine dell'esistenza. Per questo anche se Lonergan affronta il tema dell'orizzonte religioso solo da ultimo, non lo considera tanto come il termine di una successione, quella tra orizzonte individuale, storico o culturale, ma come il livello ulteriore, "ultimo", che permea di senso lo sviluppo individuale, storico e culturale.

L'orizzonte religioso, abitato dell'Amore trascendente che conferisce valore all'universo e senso all'amore, è il polo correlativo del soggetto «svegliato a quel valore e a quella ragion d'amore [...] da una comunicazione personale d'amore che lo raggiunge nella radice della sua coscienza» ¹⁰⁵; la trasformazione della coscienza, operata dall'amore divino, è definita da Lonergan conversione e si riflette sul suo correlativo orizzonte religioso qualificandolo come "conversione religiosa".

Lonergan distingue inoltre due aspetti dell'orizzonte religioso quando parla dell'orizzonte vissuto e dell'orizzonte tematizzato. Il primo è quello che si costituisce dell'infinito spazio coscienziale ed esistenziale dell'essere posto nell'amore e come tale è assolutamente pre-concettuale, dal momento che non esiste alcuna lettura, alcuna comprensione possibile rispetto a questo livello che è solo vissuto. L'orizzonte religioso tematizzato, invece, rappresenta un livello diverso in cui il soggetto, sia spontaneamente che deliberatamente, dirige la propria attenzione ai contenuti dell'orizzonte stesso, all'impegno con cui sono vissuti, all'autenticità con cui sono incarnati e ne fa memoria, acquisendo così la capacità di discernere tra i valori contenuti all'interno dell'orizzonte, in funzione di una deliberazione

¹⁰⁴ SPACCAPELO, *Fondamento e orizzonte*, p. 212.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 214.

orientata responsabilmente all'autenticità. Ed è proprio attraverso la tematizzazione che l'orizzonte religioso può entrare in relazione con l'orizzonte filosofico e con quello teologico.

Capitolo Quinto
ERMENEUTICA E ONTOLOGIA DEL SIGNIFICATO:
THE WORLD MEDIATED BY MEANING

1. PER UNA DEFINIZIONE PRELIMINARE

1.1. Senso e significato

La ricostruzione della posizione ermeneutica lonerganiana fin qui condotta nella direzione di un'ermeneutica dei dinamismi coscienziali o ermeneutica del soggetto riconduce il problema dell'interpretazione a quella base trascendentale della coscienza che costituisce la struttura stessa del soggetto in rapporto al suo orizzonte di riferimento; in questo contesto si profila con evidenza la funzione centrale rivestita dal significato [*meaning*], mediatore nella relazione tra soggetto e orizzonte e, nello specifico, tra interprete e oggetto da interpretare. L'importanza del tema del significato, del resto, caratterizza l'intera opera lonerganiana, come testimoniato anche dal continuo riferimento a questo concetto, considerato in tutti i suoi aspetti sin dai primi studi sul *Verbum* fino alla sistematizzazione definitiva con *Method in Theology* e oltre.

I motivi alla base dell'attribuzione di tale ruolo centrale al significato sono molteplici, anche a causa dell'evoluzione che tale concetto subisce, legato com'è di volta in volta ai temi principali della riflessione lonerganiana. Di particolare interesse il motivo ricordato da Natalino Spaccapelo quando, nell'introduzione alla sua ricca analisi sull'importanza del significato nella filosofia di Lonergan, riporta le seguenti parole di Victor Frankl:

È vero che, se c'era qualcosa per sostenere un uomo in una tale situazione disperata, come ad Auschwitz e a Dachau, questa era la coscienza che la vita ha un significato che deve essere realizzato, anche se nel futuro. Ma il significato e lo scopo erano solo una condizione necessaria alla sopravvivenza, non anche una condizione sufficiente. Milioni di individui dovettero morire [...]. Ritenni, pertanto, giusto pagare loro un tributo nell'occasione dell'inaugurazione della "Frankl Library and Memorabilia", allorché presentai il custode che reggeva un dono: un campione di terra e di ceneri che avevo portato con me da Auschwitz. «È per commemorare – dissi – coloro che vissero

come eroi e lì come martiri morirono». Innumerevoli esempi di tale eroismo e martirio testimoniano la possibilità *unicamente umana*¹ di scoprire e realizzare un significato della vita anche *in extremis* e *in ultimis* [...]. Da questa inimmaginabile sofferenza possa nascere una maggiore coscienza del fatto che la vita è, senza riserve, piena di significato².

Il lungo passo citato dall'opera di Frankl mette bene in evidenza l'importanza del rapporto tra significato e soggettività umana; un rapporto che risulta fondamentale, in certo qual modo, anche nella filosofia di Lonergan che ribadisce il collegamento con la soggettività umana e l'importanza esistenziale per il soggetto di avere significati e valori per la propria vita.

Il significato si richiama così a tutti i livelli della struttura coscienziale non escluso quello della responsabilità: alla funzione conoscitiva, evidenziata come si vedrà soprattutto in *Insight*, si accompagna, infatti, la riflessione sulla funzione costitutiva del significato per la comprensione del mondo umano e della cultura; accanto a questa duplice valenza si pone inoltre la considerazione del significato come categoria specifica degli studi umani, quali l'ermeneutica, l'esegesi e la storia che, come visto in merito alla trattazione delle specializzazioni funzionali, racchiudono il cuore della formulazione lonerganiana sull'interpretazione.

Ma la portata dal significato va ancora oltre: esso, infatti, appartiene alla vita umana in quanto tale e pertanto, come nota Pierpaolo Triani, «è incarnato o portato nell'intersoggettività umana, nell'arte, nei simboli, nella lingua, nella vita e nelle opere delle persone»³: tutti questi elementi portatori di significato, oltrepassando l'ambito della semplice significazione linguistica, consentono al soggetto di comunicare il senso della propria vita con modalità che vanno al di là della dimensione conoscitiva e si rivolgono all'interiorità⁴ più profonda del soggetto suscitando una partecipazione. Lonergan introduce a questo proposito la categoria del "significato incarnato" alla quale attribuisce una funzione costitutiva del vivere umano in quanto

la vita umana è informata da significati, [...] i significati sono prodotti dell'intelligenza, [...] l'intelligenza umana si sviluppa cumulativamente col passare del tempo, [...] tale sviluppo cumulativo è diverso nelle diverse storie⁵.

La struttura invariante e a priori degli atti umani consci e intenzionali si sviluppa e intenziona così i suoi oggetti all'interno di un mondo costituito da significati comuni, come nota Giuseppe Guglielmi:

¹ Il corsivo è di Spaccapelo.

² Citazione riportata in Natalino SPACCAPELO, "Significato" e "Formazione" in Bernard Lonergan, in Pierpaolo TRIANI (a cura di), *Sviluppo della coscienza e valori. Il contributo di Bernard Lonergan*, Editrice Berti, Piacenza 2003, pp. 49-104, qui pp. 51-52. Per la citazione originale vedi Viktor E. FRANKL, *The unheard cry for meaning. Psychotherapy and humanism*, Simon and Schuster, New York, Hodder and Stoughton, London 1978; trad. it. *Un significato per l'esistenza*, a cura di Giuseppe Pessa, presentazione di Eugenio Fizzotti, Città Nuova, Roma 1983, p. 180, nota 18.

³ TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 171.

⁴ «Cor ad cor loquitur», scriverà Lonergan riprendendo il motto cardinalizio di John Henry Newman; vedi *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 104.

⁵ LONERGAN, *Doctrinal Pluralism*, CWL 17, pp. 70-104, qui pp. 74-75; trad. it. *Il pluralismo dottrinale*, a cura di Giovanni B. Sala, Edizioni Paoline, Catania 1977, pp. 20-21.

in generale, il soggetto vive, intenziona i suoi oggetti e forma il suo orizzonte nel mondo più vasto mediato dal significato, per cui «il significato entra nella fabbrica stessa della vita umana». Diventare soggetti esistenziali significa dunque deliberare, valutare, decidere e agire dentro un mondo mediato dal significato, e attraverso una crescente differenziazione e integrazione dei vari ambiti di significato ⁶.

Ciò rimanda alla questione del senso che si pone nel panorama della filosofia contemporanea sulla quale ha investito non solo la filosofia del linguaggio ma anche la filosofia ermeneutica che si accinge a rintracciare il senso all'interno della storia umana. Va sottolineato che nel pensiero lonerganiano tale questione non viene tematizzata in modo diretto ed esplicito ma piuttosto inserita all'interno dello studio più ampio sul soggetto esistenziale e sulla categoria storica del significato; per questo è necessario ricavare questa nozione da una parte dalla trattazione del desiderio di autenticità iscritto nel soggetto esistenziale, dall'altra dal riconoscimento del movimento dialettico che caratterizza il raggiungimento di questa autenticità. Lonergan considera il dinamismo trascendentale del soggetto all'interno di una prospettiva storica ed ermeneutica, vale a dire, come osserva Giuseppe Guglielmi,

all'interno del contesto socio-culturale in cui viviamo, e a partire dal nostro orizzonte esistenziale fatto di comprensioni, giudizi di fatto, giudizi di valore, decisioni e azioni passate che hanno fissato un limite ai nostri interessi, determinando particolari mondi e ambiti di significato all'interno di cui ci sviluppiamo e intenzionato i valori ⁷.

A partire quindi dall'attenzione al polimorfismo della coscienza e alla sua differenziazione secondo ambiti di significato, la questione del senso risulta non facilmente trascrivibile in una forma concettuale in quanto si tratta di una questione che interpella l'interiorità stessa: la risposta di conseguenza è sempre influenzata dal comportamento profondo del soggetto responsabile e dall'orizzonte esistenziale in cui si situa il suo mondo.

Le molteplici valenze del significato confermano ancora una volta la presenza nella filosofia lonerganiana di una complessa articolazione su più livelli che si richiamano tra loro; nel trattare il tema del significato si farà riferimento, in primo luogo, allo sviluppo della nozione all'interno del pensiero del filosofo, quindi alle diverse funzioni da essa ricoperte, per giungere infine all'esame delle applicazioni ermeneutiche che scaturiscono dal valore ontologico attribuitole da Lonergan.

1.2. Sviluppo della nozione

La terminologia di Lonergan ha spesso una base nell'uso classico, sia greco che latino; per questo può tornare utile una preliminare definizione dei termini: il "significare" si riferisce infatti all'atto del significato e il "significato" invece al

⁶ GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, p. 77. Per la citazione all'interno del passo vedi *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 113.

⁷ GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, pp. 177-178.

contenuto e/o al termine dell'atto. Il verbo latino *significare* viene comunemente riconosciuto come composto da *signum* – che può indicare qualsiasi gesto, richiamo o segnale sia istintivo che deliberato – e da *facere* che ha, invece, una natura sempre intenzionale e può essere un atto fisico, rappresentativo o mentale. Analogamente si può riscontrare questa valenza anche nell'espressione greca *sêmeion poieîn* [σημεῖον ποιεῖν] che indica il duplice aspetto, conoscitivo e mediatico del significato, dato che per mezzo del segno si viene appunto a conoscere qualcosa ⁸.

Sulla base di queste considerazioni Lonergan differenzia l'uso del termine utilizzando l'infinito *to mean* per il *significare* latino, il suo participio passato *meant* per il latino *significatum* e, soprattutto, il termine *meaning* con il duplice riferimento al sostantivo latino *significatus* e al verbo con l'uso sostantivato di *actus significandi*.

Dal punto di vista delle implicazioni filosofiche è, inoltre, importante ricordare la stretta correlazione che si riscontra nell'opera lonerganiana tra il concetto di significato [*meaning*] e quelli di comprendere [*to understand*] e di intenzionalità [*intentionality*]. L'importanza della funzione del significato già in *Insight* è infatti tale che, come sottolinea anche Natalino Spaccapelo, sarebbe possibile «sostituire “*Understanding*” con “*Meaning*” nel titolo del capolavoro lonerganiano» ⁹. La stretta correlazione è testimoniata anche dal fatto che entrambi i termini possono essere resi con “intendere”, come lo stesso Lonergan aveva fatto notare quando, nel 1967, in occasione di un Simposio sul suo pensiero affermava che «l’“intenzionalità” [*intending*] è solo un altro nome per il “significato” [*meaning*]» ¹⁰.

La nozione di significato si dispiega all'interno dell'intero *corpus* delle opere di Lonergan e sono molteplici i testi da prendere in considerazione per comprendere quali siano state le fasi di questo sviluppo e i principali nodi concettuali della questione.

Fin dai primi studi condotti sul *Verbum* in san Tommaso l'attenzione del filosofo si rivolge al tema del “significato”, inserito nella trattazione circa la dialettica tra parola interiore e parola esteriore ¹¹.

È, però, in *Insight* che il significato viene studiato nella sua fonte coscienziale intellettuale: l'atto mentale del comprendere che permette al soggetto di raggiungere un'adeguata conoscenza di sé ruota infatti intorno al significato inteso come categoria fondamentale degli studi umani, in particolare quello della storia. Di conseguenza, come fa notare Natalino Spaccapelo, in *Insight*

è operativa, anche se non pienamente sviluppata, l'idea che l'adeguata conoscenza di se stessi – consistente nel triplice composto di *auto-consapevolezza*, *auto-comprensione* e *auto-affermazione* – sia fondamentalmente ed essenzialmente conoscenza di “significati umani” ¹².

⁸ Cfr. SPACCAPELO, “Significato” e “Formazione” in Bernard Lonergan, p. 54.

⁹ *Ivi*, p. 52, nota 8.

¹⁰ LONERGAN, *Theories of Inquiry: Responses to a Symposium*, 1969, in ID., *A Second Collection*, pp. 33-42, qui p. 42.

¹¹ Cfr. *Conoscenza e Interiorità*, OBL 2, pp. 31 ss. Il tema della parola interiore nel suo rapporto con il significato e la parola esteriore sarà oggetto dell'ultimo capitolo del presente lavoro che si occuperà delle radici della questione ermeneutica lonerganiana.

¹² SPACCAPELO, “Significato” e “Formazione” in Bernard Lonergan, p. 57.

In questa prima fase, quindi, Lonergan considera il significato principalmente nella sua funzione conoscitiva, ribadita anche nell'isomorfismo con le condizioni stesse del conoscere:

proprio come la metafisica poggia sulla premessa maggiore dell'isomorfismo delle strutture del conoscere e dell'essere proporzionato, così la logica poggia sulla premessa maggiore del parallelismo tra le condizioni del conoscere e le condizioni dei possibili termini di significato ¹³.

La tematica viene approfondita nell'opera immediatamente successiva a *Insight, Understanding and Being*, nata proprio dalle lezioni tenute dal filosofo per analizzare con i suoi allievi i contenuti trattati nell'opera maggiore ¹⁴. In essa Lonergan prende in considerazione in vario modo la realtà del significato, sostenendo che le parole sono suoni con significati in quanto significano qualcosa e fanno sì che il soggetto abbia nella mente concetti che sono atti di significato:

quelle che ascoltate sono parole – scrive –. Se le parole significano qualcosa, allora nella mente ci sono dei concetti e, quindi, degli atti di significare ¹⁵.

Altro tema affrontato è quello della differenza tra il significato delle formulazioni logiche e quello delle formulazioni della coscienza intenzionale: nel primo caso la conoscenza della logica con i suoi termini e le relazioni tra entità astratte e governate da leggi immutabili, è sufficiente alla comprensione del significato; nel secondo, invece, è necessario aver raggiunto l'auto-appropriazione dal momento che, come nota Natalino Spaccapelo, «i termini e le relazioni della coscienza intenzionale/significante sono operazioni e dinamismi consci» ¹⁶. Solo l'auto-appropriazione, infatti, dà significato a ciò che si formula sull'interiorità coscienziale umana, un significato tanto più preciso, ricco e pieno quanto maggiore e migliore è l'auto-appropriazione

Ciascuno di voi ha il significato preciso dei termini e delle relazioni, nella misura in cui raggiunge l'auto-appropriazione, nella misura in cui siete presenti a voi stessi come chi ha presentazioni, come chi indaga, come chi coglie e tiene il punto, come chi concepisce. La ricchezza di significato, la precisione, la pienezza dei termini, aumentano in ognuno di voi con il vostro grado di auto-appropriazione e questo lavoro di auto-appropriazione non può essere svolto da nessun altro per voi ¹⁷.

Su queste basi Lonergan può concludere che il significato ultimo della mente, del suo dinamismo, della sua struttura e della sua finalità, il significato proprio e specifico dell'apparato mentale dell'uomo è in definitiva la conoscenza della realtà.

¹³ *Insight*, OBL 3, p. 599.

¹⁴ L'occasione fu quella di un corso tenuto nel 1958 ad Halifax e pubblicato successivamente: le venti ore del corso furono incentrate non solo sull'esposizione e approfondimento dei contenuti dei venti capitoli di *Insight* ma, soprattutto, sulla spiegazione della metodologia adottata nell'opera, incentivando l'invito a praticare l'auto-appropriazione.

¹⁵ *Comprendere ed Essere*, OBL 5, p. 34; vedi anche *Ivi*, p. 54 dove si legge: «i concetti sono facili: noi li abbiamo se abbiamo parole con significato».

¹⁶ SPACCAPELO, "Significato" e "Formazione" in Bernard Lonergan, p. 60.

¹⁷ *Comprendere ed Essere*, OBL 5, p. 86; vedi anche *Ivi*, pp. 169 ss.

Si tratta di un passaggio importante per comprendere che la portata del significato nel pensiero lonergiano supera l'ambito conoscitivo: la finalità intellettualmente e razionalmente conscia del desiderio di comprendere, rappresentata dall'essere che sostiene, penetra e oltrepassa tutti i contenuti ¹⁸, coincide con il nucleo di significato. Il significato si lega così all'essere già all'interno della sua funzione conoscitiva, dal momento che *significare* equivale a pensare o conoscere, di conseguenza, l'essere è l'oggetto di ogni significato, come si legge nel testo lonergiano:

così, questa finalità intelligente e razionale sostiene, penetra e oltrepassa tutti i contenuti. Inoltre, essa è il nucleo di significato. In questo secolo si è molto discusso sul significato del significato. Che cos'è il significare? Ogni volta che significate voi state pensando oppure state conoscendo. Pensare è una tappa: pensate per conoscere. Conoscere è conoscere l'essere. Pensare, quindi, è in ordine a conoscere l'essere, e al livello del pensare voi pensate l'essere. L'oggetto di ogni significato è l'essere [...]. Il nucleo di ogni significato è l'«essere» ¹⁹.

La riflessione sul significato si allarga ulteriormente grazie a un'altra opera lonergiana, *Topics in Education* che, nell'affrontare le implicazioni per l'educazione della metodologia delineata in *Insight*, pone il tema del "significato" in relazione con gli ambiti della filosofia ²⁰, dell'arte ²¹ e della storia ²².

Ciò rivela l'abbandono dalla considerazione solo conoscitiva del significato ora individuato come dinamismo fondamentale e universale dello sviluppo umano ²³; analogamente all'intelligibilità che costituisce il fondamento per la comprensione del mondo naturale, il significato è riconosciuto nel suo ruolo fondamentale per la comprensione del mondo umano: senza di esso, commenta Natalino Spaccapelo, «l'uomo e la sua capacità di sviluppo sociale, culturale e storico non solo non sarebbero comprensibili ma assolutamente non sarebbero esistiti» ²⁴.

Questa centralità attribuita al significato, visto come l'elemento costitutivo che differenzia le scienze umane dalle scienze naturali, testimonia l'influenza di Dilthey sul pensiero di Lonergan che adatta alle proprie visioni antropologiche, filosofiche e

¹⁸ Il termine *essere* indica qui l'oggetto del verbo transitivo "conoscere" riconosciuto come illimitato; scrive infatti Lonergan: «tale spinta verso l'essere, tale finalità verso l'essere, intellettualmente e razionalmente conscia, non solo sostiene tutti i contenuti e tutte le attività ma anche li *penetra*. Quando cercate di comprendere, voi cercate di comprendere l'essere. Quando cercate di concepire, voi cercate di concepire l'essere. Quando comprendete e concepite, ciò che voi comprendete e concepite è l'essere, perché questo è ciò verso cui tendete» (*Ivi*, p. 192).

¹⁹ *Ivi*, p. 195.

²⁰ Circa il rapporto tra significato e filosofia vedi *Sull'educazione*, OBL 10, cap. I, pp. 3-25 e cap. VII, pp. 158-192.

²¹ Lonergan sviluppa la nozione di "significato simbolico" esplicitando la dimensione artistica della coscienza umana; cfr. *Sull'educazione*, OBL 10, cap. IX, pp. 208-232.

²² Come si è già visto la riflessione sulla storia è uno dei principali centri d'interesse di Lonergan che ribadisce, in riferimento all'*Historismus* tedesco del XIX secolo: «la categoria fondamentale è il "significato". Il significato è il mezzo che mette in contatto gli uomini, che guida le loro imprese, che dispone il campo nel quale lo spirito umano si sviluppa e la libertà umana si esercita» (*Sull'educazione*, OBL 10, p. 35).

²³ Cfr. LONERGAN, *Transition from a classicist World-View to Historical-Mindedness*, 1966, inedito; ora in *A Second Collection*, pp. 1-9, qui p. 6.

²⁴ SPACCAPELO, "Significato" e "Formazione" in Bernard Lonergan, p. 63.

storiche, la considerazione del significato come categoria specifica e irriducibile delle *Geisteswissenschaften* ²⁵.

Il progressivo abbandono della considerazione solo conoscitiva del significato, in funzione di una visione più ampia che vede in esso una componente costitutiva della realtà, si realizza nelle opere successive al 1960: per comprendere appieno l'acquisizione dinamica da parte di Lonergan del concetto è necessario soffermarsi brevemente sui testi di tre conferenze: *Time and Meaning* (1962), *Analogy of Meaning* (1963) e *Dimensions of Meaning* (1965).

1.3. Le conferenze degli anni '60

Nelle tre conferenze viene attribuito alla categoria di significato il compito di operare una mediazione tra soggetto umano e realtà, mediazione che si concretizza nella creazione di un diverso rapporto tra soggetto e orizzonte. L'importanza della questione è evidente soprattutto per quanto riguarda lo sviluppo della posizione ermeneutica lonerganiana che intende fondarsi esplicitamente su una teoria generale del significato, come viene ricordato anche da Ivo Coelho:

A lecture of 1969, *Hermeneutics and the Philosophy of Religion*, points out that this account of hermeneutics is underpinned by a general theory of meaning. [...] the theme of carriers of meaning enters into the discussion about the type of texts that call for interpretation: interpretation deals not with systematic but with commonsense texts, and these have strange intersubjective, artistic, symbolic components ²⁶.

Entrando nel dettaglio, la prima delle tre conferenze, *Time and Meaning* ²⁷, si concentra sulla relazione tra significato e tempo, inteso come dimensione della vita e dello sviluppo umani:

I wish in this lecture – scrive Lonergan all'inizio del testo – to speak of the realm of meaning and, in the second place, of an apprehension of the kind of time that is relevant to meaning. Ordinarily one thinks of mechanical time, but here we are concerned with time in terms of meaning. I want particularly to offer a sketch of the way in which meaning develops ²⁸.

L'aspetto principale da mettere in rilievo è la considerazione del significato nella sua varietà [*varieties of meaning*], attraverso l'identificazione dei tipi elementari di significato: intersoggettivo, simbolico, incarnato, artistico e linguistico. Lonergan

²⁵ Cfr. LONERGAN, *The Absence of God in Modern Culture*, pp. 101-116, qui pp. 104 ss; vedi anche ID., *Philosophy and Theology*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», Washington, 44 (1971), pp. 19-30; ora in *A Second Collection*, pp. 193-208, p. 195, nota 7 dove Lonergan rimanda alla presentazione di Dilthey fatta in Peter HUNERMANN, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19 Jahrhundert*, Herder, Freiburg i. Br. 1967, pp. 133-291.

²⁶ COELHO, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, p. 161; cfr. anche LONERGAN, *Hermeneutics and the Philosophy of Religion*, Lecture at the Catholic University of America, Washington, 21 novembre 1969; Bernard Lonergan Archive: codice 24380DTE060 / A2438.

²⁷ Cfr. LONERGAN, *Time and Meaning*, Lecture to the Academic Community of Regis College, Toronto, 16 settembre 1962, inedito; ora in *Philosophical and Theological Papers 1958-1964*, CWL 6, pp. 94-121.

²⁸ *Ivi*, p. 94.

descrive le caratteristiche e le funzioni di ciascuno di questi tipi di significato, facendo riferimento alla vita di relazione interpersonale, alla vita affettiva nella sua espressione simbolica, all'appartenenza del significato alla vita umana nella quale si incarna, alla spontaneità vitale e creativa delle forme artistiche, alla distinzione dell'uomo dal mondo e alla sua strutturazione della vita umana permessa dal linguaggio.

La differenziazione dei significati produce una conseguente differenziazione del mondo reale; per questo all'esposizione dei tipi elementari di significato si affianca un'ulteriore differenziazione di sfere di realtà, anch'esse classificate da Lonergan che parla, come si vedrà, di ambito del senso comune, della teoria, dell'interiorità, della religione.

La funzione del tempo è quella di dire la gradualità e la progressività dello sviluppo umano, dello sviluppo differenziato dei mondi umani entro la totalità del mondo reale; come fa notare Natalino Spaccapelo, Lonergan giunge così a «raccordare in questo rapporto tempo-significato, sviluppo umano, elaborazione di significati e organizzazione della realtà in ambiti differenziati e significativi»²⁹.

Prima di proseguire è importante soffermarsi sull'aspetto legato all'evoluzione delle sfere di realtà in seno al pensiero lonerganiano; pochi mesi prima di questa conferenza, infatti, Lonergan aveva tenuto in Gregoriana un seminario dal titolo *De Methodo Theologiae* nel quale distingueva tre coppie di "mondi": *mundus "sacer" et "profanus"*, *mundus "interior" et "exterior"*, *mundus "aspectabilis" et "intelligibilis"* che costituiscono la base a partire dalla quale si sviluppa il tema degli ambiti di significato individuati nella conferenza e successivamente ripresi in *Method in Theology*.

In particolare, nello sviluppo successivo di questi "mondi" o sfere di realtà si registrano significative variazioni: il mondo dell'interiorità (*mundus interior*) rimane di fatto costante, mentre quello della teoria (*mundus intelligibilis*) viene distinto nei due ambiti delle "scienze naturali" dove lo scienziato cerca l'intelligibilità dei fenomeni naturali e degli "studi umani", dove lo studioso va alla ricerca del significato dei fatti. Analogamente per indicare il *mundus sacer* del seminario accademico Lonergan utilizza nella conferenza il termine religione, successivamente sostituito da quello di trascendenza.

Spaccapelo osserva con vivo interesse questo processo di differenziazione subito dalla stessa costruzione del pensiero lonerganiano per il quale

il "*mundus sacer*" dell'ambito dell'insegnamento teologico diventa la *religione* nell'ambito della riflessione filosofica e la *trascendenza* nell'ambito dell'interiorità (metodo trascendentale)³⁰.

In questa trasposizione viene così registrata la presenza di una differenziazione ulteriore, di natura linguistica, che esprime sia la differenziazione dei significati che quella delle sfere di realtà.

La conferenza successiva, *The Analogy of Meaning*³¹, tenuta nel medesimo istituto a un anno di distanza, si presenta come una riformulazione sviluppata della prima

²⁹ SPACCAPELO, "Significato" e "Formazione" in Bernard Lonergan, p. 65.

³⁰ *Ivi*, p. 65, nota 49.

comprensione del significato, arricchita tuttavia da importanti innovazioni, prima fra tutte la comparsa della considerazione del significato nel suo carattere costitutivo della realtà prodotta dall'attività umana, ruolo questo che viene svolto nei diversi ambiti esistenziali.

In questo senso la preoccupazione lonerganiana non è tanto quella di render conto dell'analogia che compare nel titolo quanto piuttosto di mostrare appunto che il significato deve essere considerato come uno degli elementi costitutivi, anche se non certo l'unico, della realtà:

it will be an enumeration of the realities that result from meaning, that are constituted by meaning. When we speak of meaning as constitutive, we do not mean that meaning is the sole constituent, but that it is *a* constituent. It is something without which that reality does not exist ³².

Compare qui la funzione costitutiva del significato ricollegata al campo in cui il soggetto non si limita a intenzionare significati e scegliere valori all'interno del mondo in cui vive, ma modifica se stesso e l'ambiente, apportando significati e valori nuovi che si traducono in un intervento strutturato su più livelli.

Prima di tutto il significato è costitutivo della comunicazione umana [*human communication*] che si articola in sette forme [*instances*] diverse: le prime sei rappresentate dal linguaggio ordinario [*Everyday Language*], dalla situazione intersoggettiva [*Intersubjective Meaning*], dall'incarnazione personale [*Incarnate Meaning*], dalla simbologia affettiva [*Symbols*], dall'espressione artistica [*Artistic Meaning*] e dalla creazione letteraria [*Literary Meaning*] fanno parte dell'ambito della vita ordinaria e comune delle persone umane, definito mondo della realtà o ambito del *common sense*; la settima forma, invece, delle formulazioni e dei linguaggi tecnici [*Technical Meaning*], viene ricondotta all'ambito o mondo della teoria che opera sulla base della conoscenza scientifica sia come spiegazione scientifica dei fenomeni naturali, sia come visione scientifica della realtà.

In ognuno di questi aspetti si può riscontrare la presenza costitutiva del significato come ciò che fonda ogni aspetto in quanto tale:

there is meaning in everyday language, and if you write out the language you are omitting an awful lot, you are omitting the intersubjective element where there is meaning that is not conceptual, not verbal, but still very real, very vital, and very effective. There is incarnate meaning, which is the intersubjective meaning raised to a pitch of intensity – the meaning of the crucifix or the meaning of the hero. There is an affective meaning of the symbol, whether you think of the Freudian or Jungian symbols or the non clinical symbols studied by Durand. There is the meaning of the work of art, which is a breakaway from the ready-made meanings of a ready-made life. There is literary meaning and technical meaning. All are forms of human communication. In all of them there is the constitution of the communication as such by meaning. Remove the meaning and the thing ceases to be what it is ³³.

³¹ Cfr. LONERGAN, *The Analogy of Meaning*, Lecture at the Thomas More Institute, Montréal, 24 settembre 1963, inedito; ora in *Philosophical and Theological Papers 1958-1964*, CWL 6, pp. 183-213.

³² *Ivi*, p. 184.

³³ *Ivi*, p. 196.

Oltre che della comunicazione il significato è però costitutivo anche dell'uomo nel suo essere umano [*human being*]: Lonergan identifica le condizioni del bambino [*infant*], di chi è incosciente [*knocked unconscious*] o non sano di mente [*insane*] come condizioni nelle quali si è persa, o non ancora acquisita, la dimensione del significato a testimonianza del fatto che, se la sua mancanza determina condizioni di questo tipo, pur se non si può riconoscere come unico costituente esso è comunque la parte significativa del vivere umano ³⁴.

Il significato, quindi, è costitutivo della stessa potenzialità dell'essere umano [*Human Potentiality*] e, di conseguenza, anche degli aspetti essenziali della condizione umana rappresentati dalla conoscenza, dalla vita e dalla società, i quali si realizzano, secondo Lonergan, solo mediante il significato dal momento che, come ben sottolinea Natalino Spaccapelo,

le potenzialità umane si sviluppano fondamentalmente grazie alla conoscenza vera, alle decisioni esistenziali libere, alla comunità costruita su significati (e valori) condivisi, alle istituzioni che poggiano sull'impegno e il consenso delle persone, una vita umana incapace o privata dei significati è una vita incompleta ³⁵.

Nella terza conferenza sul significato, tenuta alla *Marquette University* di Milwaukee nel 1965 sul tema *Dimensions of Meaning*, Lonergan sviluppa principalmente due temi: il posto e la funzione del significato nel mondo del soggetto e lo sviluppo storico dell'essenziale capacità di controllo del significato.

L'assenza o la presenza del significato nella vita della persona qualifica la modalità fondamentale della sua relazione al suo mondo. Il riferimento è alle situazioni cruciali della vita umana in cui l'individuo è totalmente incapace di significato, come nel sonno senza sogni o nel coma irreversibile; scrive infatti Lonergan:

Gli uomini vivono entro due mondi. Fin dall'infanzia essi vivono in un mondo di immediatezza, un mondo rivelato dai sensi e ravvivato dai sentimenti. Poco per volta essi entrano in un mondo mediato dal significato e motivato dai valori ³⁶.

Si può quindi registrare una diversa funzione svolta dal significato man mano che si passa dal mondo infantile, caratterizzato dall'immediatezza e dall'anteriorità della realtà sul significato, al mondo adulto non più limitato all'esperienza immediata ma scandito dalla presenza del linguaggio plasmato dall'ambiente e sviluppato nella comunicazione intersoggettiva. Nella misura in cui azioni e istituzioni umane diventano sempre più impregnate di significato, la loro realtà viene sempre meno a dipendere da fattori naturali di ambiente e sempre più da ciò che gli uomini intendono nel realizzarle; attraverso atti di significato l'uomo trasforma la realtà naturale conferendole una nuova dimensione.

³⁴ «It [meaning] is not the sole constituent. A man in a coma is still a man. A man in an insane asylum is still a man. All that is missing is the meaning. But when you say that all that missing is the meaning, you realize that meaning constitutes the significant or important part of human living» (*Ibidem*).

³⁵ SPACCAPELO, "Significato" e "Formazione" in Bernard Lonergan, pp. 67-68.

³⁶ LONERGAN, *Dialectic of Authority*, in *A Third Collection*, pp. 5-12, qui pp. 6-7; trad. it. di Natalino Spaccapelo in SPACCAPELO, "Significato" e "Formazione" in Bernard Lonergan, p. 53, nota 9.

Parallelamente allo sviluppo del dominio e dell'uso del linguaggio, quindi, il significato, incorporandosi in esso, determina il superamento, da parte del soggetto, del mondo dell'immediatezza spazio-temporale, per entrare nel mondo mediato dal significato e motivato dal valore:

Il mondo dell'infante – scrive ancora Lonergan – non è più grande del suo asilo-nido ma il mondo dell'adulto si estende dal presente all'indietro nel suo passato e in avanti verso il futuro. Esso include non solo il fattuale ma anche il possibile, l'ideale, il normativo [...]. È all'interno di questo più ampio mondo che noi viviamo le nostre vite ed è ad esso che ci riferiamo quando parliamo del mondo reale ³⁷.

L'esame dell'evoluzione della nozione di significato, con il suo progressivo sviluppo attraverso l'emergere dei vari elementi che la compongono, permette ora di comprendere la definizione piena delle sue componenti proposta in *Method in Theology*, l'opera nella quale tale tema raggiunge la piena maturazione e la compiuta utilizzazione.

2. "SIGNIFICATO": DINAMICA E STRUTTURA

Una presentazione adeguata e completa del ruolo svolto dalla realtà del "significato" nell'ambito della proposta metodologica lonerganiana viene offerta in *Method in Theology*, opera in cui Lonergan sottolinea, in particolare, la rilevanza della sua analisi in rapporto ad alcune specializzazioni funzionali nelle quali il significato è il tema fondamentale: l'"interpretazione" intesa come ricerca del significato dei documenti; la "storia" che si occupa di accertare e raccontare i significati incarnati e veicolati in avvenimenti, persone e fatti; la "sistematica" che cerca di cogliere i significati delle verità rivelate e di stabilire un collegamento significativo con il mondo umano mediato dal significato; la "comunicazione" che comunica il messaggio cristiano nei suoi significati rivelati, rendendo partecipi gli uomini e le culture attraverso i significati e i valori che li costituiscono.

A fronte della presenza in quest'opera di una vasta e articolata serie di riferimenti al significato ³⁸, è principalmente il capitolo terzo ³⁹ dedicato a questo tema in modo specifico che si pone come punto d'arrivo e di raccolta delle numerose ricerche condotte sul significato umano e sulle sue possibili implicazioni. In questo capitolo il filosofo, infatti, presenta e descrive le diverse manifestazioni e i diversi portatori del significato, individua gli elementi che lo compongono e le funzioni che lo contraddistinguono, esamina gli ambiti che lo caratterizzano riconducendoli ai dinamismi della coscienza e, infine, sottolinea la presenza di diversi stadi del significato, caratterizzati dalle differenziazioni del *common sense*, della teoria e dell'interiorità. Gli aspetti da considerarsi rilevanti, ai fini della presente trattazione, sono principalmente l'analisi degli elementi che permette una

³⁷ LONERGAN, *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, in *A Third Collection*, pp. 202-223, p. 211; trad. it. di Natalino Spaccapelo in SPACCAPELO, "Significato" e "Formazione" in *Bernard Lonergan*, p. 53, nota 10.

³⁸ L'indice analitico dell'opera riporta più di sessanta citazioni e rimandi in singole pagine: cfr. *Indice analitico*, p. 454, s.v. "Significato".

³⁹ Cfr. *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, cap. III: *Il significato*, pp. 88-132.

definizione del significato, in relazione anche alle sue funzioni e, in secondo luogo, l'operazione di raccordo tra ambiti del significato e livelli coscienziali.

2.1. Principali elementi del significato

Tra gli elementi che compongono il nucleo del significato Lonergan individua tre componenti principali: fonti, atti e termini di significato ⁴⁰.

Per fonti di significato [*sources of meaning*] si intendono «tutti gli atti consci [*conscious acts*] e tutti i contenuti intesi [*intended contents*], sia nello stato di sogno, sia a qualsiasi dei quattro livelli della coscienza quando è desta» ⁴¹.

Tra le fonti si può poi introdurre un'ulteriore divisione: quelle trascendentali [*transcendental*] costituite dallo stesso dinamismo della coscienza intenzionale, attraverso le nozioni trascendentali che fondano il nostro sentire, comprendere, giudicare; e quelle categoriali [*categorial*] che sono, invece, determinazioni raggiunte mediante esperienza, intelligenza, giudizio e decisione. Il rapporto tra le due è espresso in modo chiaro e sintetico dallo stesso Lonergan che scrive: «le nozioni trascendentali fondano il nostro domandare. Le risposte sviluppano determinazioni categoriali» ⁴².

La definizione degli atti di significato [*acts of meaning*] è leggermente più complessa dal momento che coinvolge un maggior numero di elementi: gli atti, infatti, possono essere, secondo la filosofia lonerganiana, di cinque tipi diversi, ognuno con caratteristiche proprie.

In primo luogo c'è l'atto potenziale [*potential act*] il cui significato è essenziale [*elemental* ⁴³] in quanto in esso non è ancora stata raggiunta la distinzione tra l'atto di significare [*meaning*] e ciò che è significato [*meant*]. Il significato quindi, a questo livello, è solo potenzialmente intelligibile, non ancora in atto e viene, perciò, preso in considerazione in questa sua dimensione anteriore alla sua spiegazione e alla sua intelligibilità:

tale è il significato del sorriso il quale agisce semplicemente come una causa intersoggettiva determinante, il significato dell'opera d'arte prima che sia interpretata dal critico, il significato del simbolo che esegue il suo ufficio di comunicazione interiore senza l'aiuto del terapeuta ⁴⁴.

La distinzione tra atto di significare e ciò che è significato si realizza nel secondo tipo di atto menzionato, quello formale [*formal act*], descritto come «un atto di

⁴⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 105-108 [LONERGAN, *Method in Theology*, p. 73].

⁴¹ *Ivi*, p. 105

⁴² *Ibidem*.

⁴³ La traduzione italiana dell'opera traduce il termine inglese "*elemental*" con l'italiano "elementare": «Nell'atto potenziale il significato è elementare» (*Ibidem*). A mio avviso è, però, preferibile evitare tale traduzione che rischia di banalizzare il concetto che con questo termine si vuole esprimere che intende riferirsi non tanto alla semplicità di questo tipo di significato, quanto piuttosto alla sua essenzialità, al suo essere relativo ai fondamenti; per questo si è scelto di utilizzare il termine "essenziale" che risulta più vicino a cogliere la complessità del termine originale.

⁴⁴ *Ibidem*.

concepire, pensare, considerare, definire, supporre, formulare»⁴⁵. La distinzione qui attuata non presenta, però, ancora una forma definita, dal momento che anche se «uno significa esattamente ciò a cui pensa»⁴⁶ non è però, al tempo stesso, ancora in grado di stabilire se l'oggetto pensato sia solo un oggetto di pensiero o qualcosa di più.

Il momento successivo è così caratterizzato dalla comparsa del giudizio che consente di ottenere un atto completo di significato [*full act*] nel quale si determina lo statuto dell'oggetto: se esso sia meramente un oggetto di pensiero, oppure un ente matematico, o anche una cosa reale concretamente presente nel mondo dell'esperienza umana piuttosto che una realtà trascendente. In questo verificarsi dei significati attivi si può così riscontrare la presenza dell'elemento del giudizio di valore che solo può condurre al livello ulteriore della decisione e dell'azione.

La combinazione di questi tre elementi, giudizio, decisione e azione, si può riscontrare, però, solo nell'atto di significato definito effettivo [*effective act*] al quale è attribuita una funzione costitutiva nei confronti del reale che, come si vedrà trattando la questione delle funzioni del significato, gioca un ruolo importante nella considerazione dell'ermeneutica lonergiana, specie per quel che concerne il suo rapporto con la metafisica.

L'ultimo aspetto considerato è quello degli atti strumentali [*instrumental acts*] dati dalla pluralità delle espressioni, i quali «esternano e presentano, perché siano interpretati da altri, gli atti di significato potenziali, formali, completi, costitutivi o effettivi del soggetto»⁴⁷. Data la natura dell'espressione e dell'interpretazione che, come si è visto, possono essere adeguate o inadeguate gli atti strumentali sono quelli che presentano un maggiore spessore ermeneutico.

La rassegna degli elementi di significato termina quindi con la considerazione dei termini [*terms of meaning*] che vanno a costituire il secondo polo della distinzione tra significare e significato; il termine di significato è, infatti, ciò che è significato [*it what is meant*]. Applicando tale definizione ai diversi tipi di atti esaminati in precedenza, risulta rispettivamente che negli atti potenziali il termine non è ancora separato dall'atto che lo comprende; negli atti formali lo statuto del termine è indifferenziato in quanto la distinzione è attuata, ma non determinata; negli atti completi lo statuto del termine viene finalmente stabilito grazie al giudizio; negli atti costitutivi, infine, il soggetto determina il proprio atteggiamento rispetto al termine.

2.2. Funzioni del significato

Sulla base dell'analisi condotta fin qui, e alla luce degli elementi che fondano la definizione del significato, risulta ora possibile riepilogare e strutturare quali siano le funzioni del significato [*functions of meaning*] secondo Lonergan.

La prima funzione, in parte anticipata nella trattazione delle tematiche affrontate in *Insight* e negli scritti precedenti agli anni '60, è senza dubbio quella conoscitiva [*cognitive*] che consiste nel condurre il soggetto dal mondo immediato a quello

⁴⁵ *Ivi*, p. 106.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

mediato dal significato. Nel mondo dell'immediatezza [*immediacy*] infatti il significato non ancora oggettivato è presente solo nella forma più essenziale propria dell'intersoggettività intrinseca alla vita umana, anteriore a qualsiasi forma di organizzazione. Ciò determina l'impossibilità anche di una descrizione di questo mondo che può essere compiuta solo adottando il punto di vista del significato che mette in luce come l'assunzione dell'oggetto del mondo immediato per tutto il mondo dell'essere sia la causa del mito del conoscere come vedere, con tutte le conseguenze che esso comporta:

il mondo dell'immediatezza – scrive Lonergan – è un mondo del tutto indipendente da domande e risposte, un mondo nel quale siamo vissuti prima di parlare e mentre imparavamo a parlare [...]. In quanto mondo l'oggetto non ha un nome né è descritto. Ma nel mondo mediato dal significato si può riprendere e ricostituire l'oggetto del mondo dell'immediatezza. Tale oggetto è già, fuori, là, ora, reale. È già [*already*]: è dato anteriormente a ogni domanda intorno a esso. È fuori [*out*]: è infatti l'oggetto di una coscienza estroversa. È là [*there*]: come gli organi di senso, così anche gli oggetti sentiti sono spaziali. È ora [*now*]: il tempo delle sensazioni infatti scorre parallelamente al tempo di ciò che è sentito. È reale [*real*]: è intimamente connesso con la propria vita e con le proprie azioni, e quindi deve essere reale al pari di queste ⁴⁸.

Il significato conduce il soggetto a un mondo diverso da quello dell'immediatezza, che non rappresenta solo il mondo dell'infante ma anche la condizione del soggetto che si ritrae; la funzione conoscitiva si attua, perciò, attraverso l'allargamento dell'orizzonte del soggetto che arriva a comprendere non solo ciò che è presente ma anche «ciò che è assente, o passato, o futuro; non solo soltanto ciò che è reale ma anche ciò che è possibile, ideale, normativo» ⁴⁹.

La capacità di guardare al mondo nella sua interezza e complessità si traduce poi nella possibilità per il soggetto di operare su quel mondo del quale coglie il significato, mettendo in atto una serie di trasformazioni che agiscono su di esso. Questa ulteriore capacità, indicata come funzione efficiente [*efficient*] del significato, si basa sulla considerazione del processo di trasformazione del mondo come una serie di atti di significato che guidano l'operato umano e permettono di raggiungere un risultato altrimenti impensabile. Come spiega Lonergan ricorrendo al linguaggio metaforico, quando

i pionieri che per primi giunsero nel nostro continente, trovarono spiagge e terraferma, montagne e pianure; ma ricoprirono il paese di città, lo allacciarono con strade, lo sfruttarono con le loro industrie, fino al punto che ora tra noi e il mondo anteriore della natura si frappone il mondo fatto dall'uomo ⁵⁰.

Questo mondo "aggiunto", fatto dall'uomo, artificiale, è in definitiva il prodotto complessivo, ora pianificato ora caotico, di atti di significato compiuti dal soggetto che sono non solo effettivi ma costitutivi, poiché basati su giudizi di valore che

⁴⁸ *Ivi*, p. 294 [LONERGAN, *Method in Theology*, p. 263].

⁴⁹ *Ivi*, p. 108.

⁵⁰ *Ivi*, p. 110. È importante notare come lo stesso identico passaggio fosse però già stato riportato in un altro articolo, a testimoniare come *Method in Theology* sia il frutto di un lungo lavoro di organizzazione e sistematizzazione dei concetti relativi al significato; cfr. LONERGAN, *Dimensions of Meaning*, p. 233.

determinano l'atteggiamento del soggetto di fronte a particolari significati, se cercherà di realizzarli o meno.

Si entra così nel campo in cui il significato esercita una funzione costitutiva [*constitutive*], una funzione che, come si è visto, compare nei testi composti a partire dagli anni '60, nei quali, come osserva Giuseppe Guglielmi, si evidenzia che il soggetto non solo intenziona significati e sceglie valori dentro il mondo in cui vive, ma «modifica anche se stesso e il suo ambiente, apportando significati e valori nuovi alle cose che lo circondano»⁵¹.

In questo processo di significazione della realtà e, di conseguenza, di se stesso, il soggetto entra sempre più nel mondo mediato e costituito dal significato nel quale le operazioni della coscienza si strutturano dettagliatamente, gli atti di significato si accrescono, la capacità di significare la realtà diventa sempre più accurata e l'apertura a nuovi significati si fa sempre più estesa. Attraverso queste scelte il soggetto comincia a risignificare anche la propria vita, attraverso la riorganizzazione del proprio mondo, la conoscenza di nuovi significati e, soprattutto, l'assunzione di un nuovo modo di elaborare il significato. Tutto ciò presenta una ricaduta anche pratica sull'ultimo livello coscienziale che trova qui la sua più piena realizzazione in quanto

nel campo nel quale il significato esercita una funzione costitutiva [...] la libertà umana raggiunge il suo culmine. E lì anche la sua responsabilità diventa la più grande possibile. È nel medesimo campo che viene alla luce il soggetto esistenziale il quale scopre da se stesso che tocca a lui decidere che cosa fare di se stesso⁵².

Il significato non si limita a conferire forma alla vita coscienziale, esso costituisce anche le istituzioni e le culture il cui cambiamento è una questione di cambiamento di significato, legata all'ultima funzione che gli viene attribuita da Lonergan, quella comunicativa [*communicative*]. Ciò che uno intende, viene infatti comunicato all'altro attraverso una pluralità di "portatori", così che il significato di un singolo può diventare significato comune. L'unione della funzione costitutiva e di quella comunicativa dà origine alle tre nozioni chiave di comunità [*community*], esistenza [*existence*] e storia [*history*].

La comunità non è semplicemente una quantità di uomini riuniti entro frontiere geografiche ma risulta dall'opera del significato comune che presenta i caratteri dei vari atti di significato potenziale, formale, attuale e attuato⁵³:

⁵¹ GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*, p. 91.

⁵² LONERGAN, *Dimensions of Meaning*, p. 235 [trad. it. di Giovanni B. Sala in LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, p. 108].

⁵³ Scrive Lonergan: «il significato comune è potenziale quando c'è un campo comune di esperienza; uscire da questo campo comune è perdere il contatto. Il significato comune è formale quando c'è un'intelligenza [*understanding*] comune; da questa intelligenza comune ci si allontana quando non ci si capisce più [*misunderstanding*], quando c'è incomprensione, quando c'è incomprensione reciproca. Il significato comune è attuale nella misura in cui ci sono giudizi comuni, aree comuni nelle quali tutti affermano e negano allo stesso modo; da questo giudizio comune ci si allontana quando non si va d'accordo, quando si considera vero ciò che altri ritengono falso, e falso ciò che per altri è vero. Il significato comune è attuato mediante decisioni e scelte» (*Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 111).

la comunità si raduna o si divide, comincia o finisce, esattamente là dove il campo comune di esperienza, l'intelligenza comune, il giudizio comune, l'impegno comune cominciano e finiscono [...]. Come è soltanto entro le comunità che gli uomini sono concepiti, nascono e sono educati, così è soltanto in relazione ai significati comuni effettivamente disponibili che l'individuo cresce nell'esperienza, nell'intelligenza, nel giudizio, fino a che arriva a scoprire da sé che tocca a lui decidere che cosa fare di se stesso ⁵⁴.

L'individuo nell'attuare in sé questo processo è posto di fronte alla possibilità di realizzarsi, di diventare uomo che, si ricorda, è, per Lonergan, un compito sempre in atto dato che siamo continuamente chiamati a realizzare di nuovo e pienamente la nostra natura. L'esistenza è così intesa come la configurazione concreta che un individuo dà alla sua vita attraverso la comprensione, il giudizio e la scelta di significati dentro un contesto che, già di per sé, ne è carico.

Questo è un passaggio importante dell'argomentazione lonerganiana che si sofferma sull'autenticità o meno della tradizione in relazione alla sua adozione e ulteriore trasmissione. Il problema è duplice: da un lato si pone quello del soggetto che, non avendo un linguaggio per esprimere ciò che è, si serve del linguaggio della tradizione appropriandosene in maniera inautentica e così corre il rischio di corromperlo. D'altro canto, lo stesso problema può interessare, in scala maggiore, la stessa tradizione quando viene tramandata in modo inautentico, senza cioè una consapevolezza del significato originario da parte dei soggetti che ripetono le parole ma ne hanno perduto il significato. In questo secondo caso ci si trova di fronte a un'inautenticità dei soggetti che determina un'inautenticità della tradizione stessa con la conseguenza che un soggetto che prenda tale tradizione come sua norma non farà altro che «attuare autenticamente l'inautenticità» ⁵⁵.

Le ragioni più profonde del problema risiedono nella natura stessa dell'uomo come essere storico che configura la sua vita in un rapporto di interazione rispetto alle tradizioni delle comunità nelle quali è nato che, a loro volta, altro non sono se non il «deposito lasciatogli dalle vite che lo hanno preceduto» ⁵⁶; questo fluire storico, definito da Natalino Spaccapelo, come una «corrente di realtà umana, unica e molteplice, costante e mutevole, dinamica e dialettica» ⁵⁷, è in fondo caratterizzato da un succedersi e accumularsi di significati basati su strutture ed elementi che pur essendo invarianti presentano contenuti «soggetti a uno sviluppo e a un declino cumulativi» ⁵⁸. L'importanza dell'ermeneutica e dello studio della storia sono così ribaditi in quanto «il significato entra nella fabbrica stessa della vita umana, ma varia da luogo a luogo e da un'età a un'altra» ⁵⁹. Dopo aver esposto le funzioni del significato Lonergan sottolinea inoltre che ognuna di esse ha anche valore ontologico:

in quanto il significato è conoscitivo, ciò che è significato è reale. In quanto è costitutivo, esso entra a costituire parte della realtà di colui che significa: il suo

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 112.

⁵⁶ *Ivi*, p. 113.

⁵⁷ SPACCAPELO, *Bernard Lonergan e il suo orizzonte*, p. 25.

⁵⁸ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 113.

⁵⁹ *Ibidem*.

orizzonte, le sue capacità assimilative, la sua conoscenza, i suoi valori, il suo carattere. In quanto è comunicativo, conduce colui che ascolta a una qualche partecipazione del significato conoscitivo, costitutivo o effettivo di colui che parla. In quanto è effettivo persuade o comanda altri o dirige il controllo che l'uomo esercita sulla natura ⁶⁰.

Questi aspetti ontologici appartengono al significato, qualunque ne sia il contenuto o il portatore; la fondazione ontologica del significato si pone così come un elemento fondamentale nella costruzione della posizione ermeneutica lonerganiana che si radica nell'interiorità, come si può vedere anche nel collegamento che si vedrà tra gli ambiti di significato e i dinamismi coscienziali.

3. SVILUPPO DELLA COSCIENZA E AMBITI DI SIGNIFICATO ⁶¹

3.1. La comparsa del linguaggio e il significato linguistico

Una prima differenziazione della coscienza si può riscontrare già nel momento in cui il soggetto abbandona la condizione detta "dell'infante" ⁶² e comincia a sviluppare le capacità e le competenze linguistiche che gli permettono di uscire dal mondo dell'immediatezza:

Fino a che uno è infante – spiega infatti Lonergan –, cioè, nel senso etimologico del termine, non parla, è impegnato nell'imparare a sviluppare, differenziare, mettere insieme, raggruppare in sintesi sempre più ampie le proprie capacità di operare coi movimenti [...]. Quando l'udire e il parlare cominciano a svilupparsi, si rivolgono agli oggetti presenti, per cui il significato è dapprima limitato al mondo dell'immediatezza, a un mondo [...] che non sembra essere meglio conosciuto per il fatto di non essere solamente oggetto di esperienza, ma anche significato. In questi casi tutto sembra dar ragione alla tesi secondo la quale la realtà viene prima, mentre il significato è affatto secondario. Man mano però che il dominio e l'uso della lingua si sviluppano si verifica un'inversione dei ruoli ⁶³.

Con lo sviluppo del linguaggio si assiste, quindi, alla comparsa di nuove capacità che permettono di elaborare, controllare, comprendere e comunicare il significato. La forma concreta del linguaggio [*language* ⁶⁴] modella infatti lo sviluppo

⁶⁰ Ivi, p. 386.

⁶¹ Per questo paragrafo si farà riferimento all'ampia e sistematica ricostruzione fatta da Pierpaolo Triani; cfr. TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, pp. 175 ss.

⁶² In una lezione tenuta nel 1972 alla Gonzaga University di Spokane, Washington, si legge: «Una prima differenziazione della coscienza si forma quando l'infante comincia a parlare» (LONERGAN, *La filosofia di Dio*, in ID., *Ragione e fede*, pp. 28-42, qui p. 28).

⁶³ Ivi, pp. 104-105.

⁶⁴ Lonergan utilizza indifferentemente il termine inglese "*language*" per indicare la capacità e l'attività linguistica umane; in italiano il traduttore (Giovanni B. Sala) utilizza i termini "linguaggio", quando il contesto richiama un significato generale del termine, e "lingua", quando si richiama invece a un determinato linguaggio. In questo caso, però, è stata scelta l'espressione "forma concreta del linguaggio" per indicare lo stretto legame tra ruolo generale del linguaggio e forma concreta legata all'ambiente. Cfr. TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 178, nota 86.

della coscienza e al tempo stesso permette di ristrutturare il mondo intorno al soggetto:

gli avverbi e gli aggettivi spaziali mettono in relazione i diversi luoghi col luogo di colui che parla. I tempi dei verbi mettono in relazione i tempi con il suo presente. I modi corrispondono alla sua intenzione: quella di desiderare, o di esortare, o di comandare, o di dichiarare. Le voci fanno sì che i verbi siano ora attivi e ora passivi e, al tempo stesso, cambiano il soggetto in oggetto e l'oggetto in soggetto ⁶⁵.

Il linguaggio non sorge improvvisamente ma emerge in modo graduale a partire dalla prima esperienza di comunicazione fondata sull'intersoggettività umana e sugli altri portatori di significato la quale, come nota Pierpaolo Triani, «sostiene lo strutturarsi del linguaggio fino al momento in cui il soggetto ha assunto la capacità di utilizzare una data lingua» ⁶⁶. Con l'ulteriore sviluppo del linguaggio si assiste alla sua differenziazione secondo tre tipi di linguaggio: ordinario, tecnico e letterario.

Il linguaggio ordinario [*ordinary language*] è quello che viene utilizzato quotidianamente nelle situazioni comuni di tutti i giorni, la lingua degli ambienti di vita, dei mass media, delle conversazioni casuali; Lonergan la definisce "passeggera" [*transient*] in quanto essa «esprime il pensiero del momento, al momento e per il momento» ⁶⁷ e anche "ellittica" [*elliptical*] in quanto è sufficiente un leggero cenno perché un'intera esposizione diventi superflua, perfino irritante.

Il fondamento di questo tipo di linguaggio è il significato elaborato secondo il *common sense*, vale a dire secondo «un nucleo di intelligenze abituali tali che l'aggiunta di una o due intelligenze supplementari permette di capire qualsiasi situazione in una serie aperta di situazioni concrete» ⁶⁸.

All'interno dello stesso ambito del *common sense* il linguaggio subisce un ulteriore processo di specializzazione che determina una distinzione tra le parole di uso comune [*in common use*] che si riferiscono a ciò che è universalmente conosciuto e i termini tecnici [*technical*] usati invece dagli specialisti all'interno di conversazioni specifiche. Questa differenziazione rispetto al linguaggio ordinario dà luogo a un secondo tipo di linguaggio, quello tecnico appunto [*technical language*], legato a compiti e gruppi specifici, che si sviluppa parallelamente all'espansione delle capacità dell'intelligenza umana e in particolare

quando l'intelligenza umana passa dallo sviluppo secondo il senso comune allo sviluppo teoretico, quando l'indagine è istituita per amore dell'indagine stessa, quando la logica e il metodo sono formulati, quando si stabilisce una tradizione erudita, quando diversi rami si distinguono e le specializzazioni si moltiplicano ⁶⁹.

Infine, il linguaggio letterario [*literary language*] costituisce un terzo genere anch'esso, come il precedente, radicato nel linguaggio ordinario, ma con caratteristiche proprie. Esso è duraturo [*permanent*] poiché è veicolo di opere che

⁶⁵ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 102.

⁶⁶ TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 178.

⁶⁷ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 103.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ivi*, p. 104.

devono essere tramandate; inoltre ha una funzione composita che si propone di far sì che colui che ascolta o legge non soltanto capisca, ma anche senta.

Anche nella sua forma strutturata, così, il linguaggio letterario «tende a ondeggiare in qualche posto a metà tra la logica e il simbolo»⁷⁰ e riproduce in questo le radici della stessa comunicazione primordiale che avvenne attraverso simboli prima ancora che attraverso un significato letterale. La posizione di Lonergan risente ancora una volta dell'influenza vichiana e del primato riconosciuto alla funzione della poesia, come lui stesso fa notare, sottolineando che a fondamento dell'interpretazione di un linguaggio letterario vi è una realtà simbolica:

affermare con Vico la priorità della poesia è affermare che lo spirito umano si esprime in simboli ancora prima di sapere, se mai arriva a saperlo, quale sia il significato letterale di questi simboli; è aprire la via a mettere da parte la definizione classica dell'uomo come animale ragionevole, per definire invece l'uomo come animale simbolico [...] o come spirito incarnato⁷¹.

La comparsa del linguaggio, in definitiva, segna così l'ingresso dell'uomo nel mondo mediato dal significato, in quanto permette al soggetto un'elaborazione e un controllo del significato e lo apre contemporaneamente a una pluralità di ambiti⁷².

3.2. Ambiti di significato

Il differenziarsi delle operazioni comporta anche una differenziazione negli oggetti intenzionati che interessa direttamente l'orizzonte di vita del soggetto, con il suo allargamento progressivo permesso dall'apertura a una pluralità di forme di realtà. Questo allargamento degli orizzonti dipende non solo dall'auto-strutturarsi delle operazioni ma anche dal contesto intersoggettivo, dalla trasmissione di significati operata dall'educazione e in particolar modo dalla modifica nell'interesse. Dal momento che l'orizzonte è sempre sostenuto da un interesse, da una preoccupazione correlata a una concreta vita coscienziale, con le sue operazioni e la sua massa affettiva, nel processo di modifica di un orizzonte si riscontra sempre un cambiamento anche nell'oggetto della preoccupazione, che passa, in modo specifico, dal riferimento al mondo proprio del soggetto a quello all'universo dell'essere⁷³.

Il processo della differenziazione coscienziale quindi inizia di fatto nel momento in cui il soggetto attua il passaggio da operazioni immediate a operazioni mediate

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ LONERGAN, *Ragione e fede*, p. 117.

⁷² Accanto all'esame del significato linguistico nelle sue valenze Lonergan fa un brevissimo cenno al significato incarnato [*incarnate meaning*] che, scrive, «riunisce tutti o almeno molti degli altri portatori di significato [...]. È il significato di una persona, del suo modo di vivere, delle sue parole o dei suoi atti. Può essere il significato solo per un'altra persona, o per un piccolo gruppo, o per un'intera tradizione nazionale, o sociale, o culturale, o religiosa» (*Il Metodo in Teologia*, OBL 12, pp. 104-105). Per un'ampia e articolata ricostruzione della storia e dell'importanza del concetto all'interno della filosofia di Lonergan si rimanda all'interessante saggio di Pierre ROBERT, *Recherches sur la notion d'Incarnate Meaning chez Bernard Lonergan*, «Église Théologie» 26 (1995), pp. 203-224.

⁷³ Cfr. *Comprendere e Essere*, OBL 5, pp. 227-231.

in cui possa operare immediatamente rispetto all'immagine, alla parola, al simbolo, ma mediatamente rispetto a ciò che è significato.

In questo modo la coscienza, mossa dal sorgere di una pluralità di esigenze, attraverso una pluralità di modi di controllo del significato, accede a una pluralità di ambiti [*realms*] di significato ai quali corrispondono diversi mondi [*worlds*] di significato: una diversa combinazione di ambiti contribuisce a determinare in maniera diversa il mondo di vita del soggetto. Se, quindi, da una parte la coscienza umana si sviluppa grazie al dinamico auto-strutturarsi delle operazioni, dall'altra lo sviluppo si attua concretamente attraverso una progressiva differenziazione di tipi di esperienza e diversi modi di operare, che intenzionano appunto diversi ambiti di significato ⁷⁴.

Lo sviluppo della coscienza appare di conseguenza una questione strettamente legata al significato; come ben sottolinea Pierpaolo Triani, infatti, «lo sviluppo non è solo questione di passare da un livello empirico a un livello responsabile, ma di crescere nella differenziazione e nella integrazione degli ambiti di significato» ⁷⁵, dove per “crescere” s'intende non tanto distinguere e padroneggiare una serie di operazioni ma piuttosto accedere individualmente e attraverso la comunicazione degli altri a una pluralità di “ambiti” e riconoscere all'interno della vita umana, anche propria, una pluralità di mondi di significato.

Tale connessione tra nozione di significato e sviluppo coscienziale costituisce l'aspetto centrale dell'elaborazione filosofica lonergiana successiva a *Insight* per la quale non è possibile comprendere la vita coscienziale del soggetto né la vita delle culture, il loro crescere e il loro travaglio, senza prendere in considerazione l'aspetto centrale del significare e del significato, dal momento che, come sottolinea Lonergan, «la parte principale della vita umana è costituita dal significato, e quindi la parte principale dei movimenti umani ha a che fare col significato» ⁷⁶.

Lonergan individua quattro ambiti di significato principali: *common sense*, teoria, interiorità, trascendenza; ai quali aggiunge gli ulteriori ambiti dell'arte e dello *scholarship*. Tra questi ambiti che non sono alternativi ma si integrano tra loro, sono soprattutto i primi tre, come si vedrà, a ricoprire un ruolo rilevante.

3.2.1. Coscienza “indifferenziata”: l'ambito del *common sense*

Il primo ambito di significato cui approda la coscienza, quello del *common sense*, è «l'ambito delle persone e delle cose nelle relazioni che hanno con noi» ⁷⁷, l'ambito del particolare, non sistematico, del concreto. L'esigenza che lo muove è legata alla

⁷⁴ Il rapporto e la distinzione tra tipi di esperienza e modi diversi di operare in diversi ambiti di significato non è completamente tematizzata da Lonergan; una possibile differenziazione tra le due nozioni viene proposta da Pierpaolo Triani con la seguente formulazione secondo la quale «il tipo di esperienza richiama alcune configurazioni sintetiche della presenza a sé dell'uomo quando ha una certa preoccupazione, biologica, intellettuale, artistica, pratica, religiosa, drammatica, al di là del livello di significato colto dal soggetto. L'ambito di significato richiama invece l'insieme di significati intenzionati da un dato modo di operare; modo legato a esigenze: ordinarie, teoretiche, critiche, trascendenti, artistiche, letterarie» (TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 169, nota 51).

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 172.

⁷⁷ *Ivi*, p. 113.

gestione ordinaria e pratica della vita che chiama il soggetto ad affrontare cose, persone, situazioni concrete e particolari.

In questo primo ambito si può riscontrare la presenza operativa di tutte le operazioni inserite nel loro progressivo strutturarsi per cui il soggetto fa attenzione, capisce, giudica, sceglie in relazione al suo mondo: il *common sense* pensa e parla, propone e agisce non nei riguardi di ciò che è generale, ma di ciò che è particolare e concreto.

Questo modo di operare non va alla ricerca di definizioni generali ma persegue la finalità di una comprensione pratica anche nell'utilizzo del linguaggio e delle parole di cui si serve, delle quali «conosce il significato [...] non perché ne possieda le definizioni valevoli *omni et soli* ma [...] perché capisce come le parole possono venire usate con proprietà» ⁷⁸.

Inoltre, in quanto legato a situazioni particolari, il *common sense* varia secondo luogo, tempo e situazioni di vita: come infatti fa notare Pierpaolo Triani «non è comune a tutti gli uomini di tutti i tempi in tutti i luoghi, bensì ai membri di una comunità che riescono a comunicare abitualmente l'un l'altro» ⁷⁹. Esso è poi caratterizzato da un vastissima differenziazione interna anche dal punto di vista geografico, professionale, sociale; questo perché, spiega Lonergan,

ci sono tante qualità di senso comune quante sono le differenze di luoghi e tempi. Ciò che è comune al senso comune non è il suo contenuto, ma il suo procedimento. In ognuna della moltissime qualità c'è un caratteristico processo auto correttivo di apprendimento. L'esperienza dà origine all'indagine e all'intelligenza. L'intelligenza dà origine alla parola e all'azione. La parola e l'azione presto o tardi rivelano i loro difetti per dar origine così a una nuova indagine e a un'intelligenza più piena ⁸⁰.

Poiché al suo interno sono presenti elementi che possono essere ulteriormente differenziati, questo ambito da solo costituisce ancora una coscienza indifferenziata dove le tensioni di natura intellettuale e morale sono operanti ma vengono comprese nel soggetto in modo indistinto. Analogamente, come si è visto, anche il linguaggio, nelle sue differenziazioni, rimane qui maggiormente ancorato all'aspetto spaziale, esterno, umano, piuttosto che a quello temporale, interno e trascendente.

Tale ambito costituisce la base per ulteriori differenziazioni dalle quali è rimodellato, integrato ma mai sostituito. In ogni soggetto vi è perciò un ambito riconducibile al *common sense*.

3.2.2. Coscienza teoretica: l'ambito della teoria

La vita ordinaria, lo strutturarsi delle operazioni, lo sviluppo del linguaggio generano un'esigenza sistematica che ricerca nei dati la presenza di una connessione, un rapporto che permetta di esprimere quella stessa connessione in termini sistematici. Su questa esigenza si fonda l'ambito della teoria nel quale le cose sono concepite e conosciute «non secondo le relazioni che hanno con il nostro

⁷⁸ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 335.

⁷⁹ TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 183.

⁸⁰ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 334.

apparato sensoriale o con i nostri bisogni e i nostri desideri, ma secondo le relazioni costituite dalle azioni uniformi che esercitano tra di loro»⁸¹.

Sorge qui la necessità di elaborare un nuovo linguaggio tecnico che, come si è visto, trae origine dall'ambito del *common sense* ma assicura, pur nel suo scambio costante con esso, la costruzione graduale di un modo di apprensione e di espressione affatto diverso.

L'ambito della teoria comporta la nascita della coscienza teoretica caratterizzata da un modo di operare dove il significato è elaborato e controllato attraverso la ricerca di connessioni, ricorrenze, schemi, definizioni formali; un ambito che apre dunque la coscienza del soggetto al mondo delle astrazioni, delle formulazioni, alla comprensione dei termini e delle teorie scientifiche, alla comprensione delle riflessioni filosofiche. Per illustrare questa differenziazione della coscienza Lonergan la paragona

all'opposizione platonica tra mondo fenomenico e mondo noumenico, [...] alla distinzione e correlazione aristotelica tra ciò che è primo per noi e ciò che è primo assolutamente, [...] agli inni di san Tommaso e alla sua teologia sistematica, alle qualità secondarie e primarie di Galileo, [...] alle due scrivanie di Eddington⁸².

Il soggetto che opera secondo la coscienza teoretica, quindi, elabora e comprende termini tecnici, costruisce modelli e li adatta fino al raggiungimento di una visione ben ordinata e sistematica.

Tale ambito ha subito successive differenziazioni nel corso della storia della scienza e della filosofia: Lonergan, in particolare, riconosce due fasi fondamentali all'interno di questo processo. La prima è data dal pensiero classico in cui la teoria è fondata sulla filosofia cui appartengono i termini e le relazioni di base che si presentano come universali e necessari, mentre le altre scienze sono fondate su questo sistema. La seconda fase, rappresentata dal pensiero moderno, è, invece, caratterizzata dall'acquisizione di autonomia da parte della scienza che modifica di conseguenza anche i termini e le relazioni di base.

Il tratto comune che lega tra loro le diverse forme assunte da questo ambito viene, in definitiva, ricondotto all'esigenza di sistematicità dalla quale entrambe scaturiscono che si traduce nell'adozione di un analogo modo di operare guidato dal tentativo di comprendere, definire, giudicare le correlazioni, le frequenze.

Anche se Lonergan sottolinea più volte il fatto che l'ambito del *common sense* si può interpretare come il mondo delle cose in relazione a noi, mentre quello della teoria come il mondo delle cose in relazione tra di loro, in realtà in entrambi gli ambiti le cose sono considerate nella relazione che le pone in rapporto tra di loro, mentre ciò che effettivamente muta è il modo in cui è concepita la relazione:

⁸¹ *Ivi*, p. 289.

⁸² *Ibidem*. È forse opportuno ricordare che, quando parla delle due scrivanie di Eddington, Lonergan fa riferimento al particolare *incipit* che apre il testo nel quale venivano presentate le teorie della relatività e della meccanica quantistica: «Mi sono posto al lavoro per scrivere questo libro e ho avvicinato le sedie alle mie due scrivanie. Due scrivanie! Sì: intorno a me ogni oggetto è in doppio esemplare: due scrivanie, due sedie, due penne» (Arthur Stanley EDDINGTON, *The Nature of the Physical World*, MacMillan, New York, University Press, Cambridge [UK] 1928; trad. it. *La natura del mondo fisico*, a cura di Charis Cortese De Bosis – Lucio Gialanella, Laterza, Bari 1935, p. 9).

il senso comune – osserva infatti Lonergan – riferisce le cose l’una all’altra, non si limita a riferire ogni singola cosa a se stesso. Tutto l’artigianato, che implicava l’uso degli attrezzi e strumenti, fiorì prima di una qualche introduzione significativa della scienza nel vivere pratico. Nell’uso che il senso comune fa degli attrezzi, le cose sono in relazione tra loro, ma queste relazioni, se le esaminiamo, si basano ultimamente sulle relazioni delle cose a noi, e ciò avviene in un modo che non si ha nelle relazioni scientifiche delle cose tra di loro. Noi cominciamo sempre dalle relazioni delle cose a noi, da quelle che alcuni odierni analisti della scienza chiamano “relazioni epistemiche”. Ma la scienza progredisce e giunge al punto in cui si occupa principalmente di quelle chiamate “relazioni formali”, cioè relazioni che si formano tra le cose stesse, considerate a prescindere da noi; le cose, in questo modo, vengono definite da quelle relazioni che esse hanno tra di loro ⁸³.

Il mondo della teoria, quindi, pur distinto dal mondo del *common sense*, si fonda su di esso ed è infatti «costruito solo attraverso un uso multiforme della conoscenza di senso comune e del linguaggio ordinario» ⁸⁴ i quali costituiscono una sorta di impalcatura [*scaffolding*] per entrare nel mondo della teoria.

3.2.3. Coscienza critica: l’ambito dell’interiorità

Accanto all’esigenza sistematica si pone quella critica, che viene continuamente rafforzata dalla prima. La coscienza del soggetto è posta di fronte a tre domande fondamentali: che cosa faccio quando conosco? Perché fare questo è conoscere? Che cosa conosco quando faccio questo?

Le domande per l’intelligenza, per la ragione, per la decisione, per l’esistenza in senso lato, che già operano negli altri ambiti trovano allora una nuova tematizzazione nella prospettiva di una coscienza che interroga se stessa. In forza di questo domandare il soggetto si introduce nell’ambito dell’interiorità dove intenziona la propria soggettività, le proprie operazioni con la loro struttura e dinamica. Egli in particolare, individua nell’esperienza personale i propri atti consci e intenzionali e le relazioni dinamiche che li connettono l’uno all’altro.

I termini e le relazioni risultano così nuovamente modificati: non sono più le cose in rapporto concreto e particolare con il soggetto o le nozioni scientifiche o filosofiche, ma la vita coscienziale stessa.

A differenza dei due ambiti precedenti, il modo operativo dell’ambito dell’interiorità nei confronti della coscienza intenzionale è dato dall’intensificazione delle proprie operazioni, consce e intenzionali, e dalla progressiva esplicitazione del metodo trascendentale che conduce all’appropriazione di sé: come nota Pierpaolo Triani, «mentre il passaggio dal senso comune alla teoria ci fa entrare in entità di cui non abbiamo esperienza diretta, il passaggio all’interiorità ci fa avanzare dalla coscienza di noi stessi alla conoscenza di se stessi» ⁸⁵.

⁸³ *Comprendere e essere*, OBL 5, p. 117.

⁸⁴ *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 290.

⁸⁵ TRIANI, *Il dinamismo della coscienza e la formazione*, p. 186.

L'ambito dell'interiorità è quindi il passaggio cruciale per poter esercitare un'auto-appropriazione e per poter comprendere la dinamica coscienziale in tutta la sua complessità e in tutto il suo polimorfismo.

L'ingresso nell'ambito dell'interiorità rappresenta una nuova differenziazione coscienziale. La coscienza del soggetto si fa critica in quanto consapevole dei suoi diversi tipi di operazione e delle relazioni dinamiche, secondo le quali la molteplicità è organizzata così da permettere il funzionamento di tutto.

Come si avrà modo di vedere, la centralità dell'interiorità in Lonergan ha diverse fonti: essa è sostenuta dagli stimoli della filosofia moderna, ma si radica negli studi degli scritti di sant'Agostino e san Tommaso. Ben consapevole, infatti, del rischio rappresentato dall'utilizzo di termini come "interno" ed "esterno" per rappresentare la natura dell'interiorità, il filosofo canadese propone una dialettica tra ciò che è sempre più consapevole e ciò che non è consapevole. La sua posizione prende così le distanze da quella di Cartesio nel proporre una visione in cui la soggettività e il rapporto con il mondo sono strettamente uniti mediante il modo di operare dell'interiorità, caratterizzato da un progressivo intendere e comprendere le proprie operazioni.

L'intera filosofia lonerganiana si mostra connessa strettamente con l'ambito del significato che rappresenta il culmine e il principio al tempo stesso del suo procedere: in essa si radica l'articolarsi del processo di interpretazione che trova i suoi fondamenti nella contrapposizione tra parola interiore e parola esteriore, una contrapposizione che si gioca sempre a livello dell'interiorità e che è stata specifico oggetto di studio da parte del giovane Lonergan.

Capitolo Sesto
CONOSCENZA E INTERIORITÀ:
IL VERBUM MENTIS

1. PREMESSA

La motivazione che mi porta a concludere questo lavoro sull'ermeneutica di Lonergan con l'esame degli studi da lui compiuti sul pensiero di san Tommaso, e in particolare sulla dottrina del *verbum mentis*, è duplice.

Si tratta, prima di tutto, di una motivazione di ordine storico legata al fatto che l'emergere dell'interesse per i temi dell'interpretazione si colloca proprio nella prima fase degli studi del filosofo. Il lavoro per approfondire il tema della *gratia*, condotto direttamente sui testi dell'Aquinate, permette infatti a Lonergan di comprendere l'importanza del ricorso a precise categorie ermeneutiche, al di là del piano squisitamente teologico all'interno del quale si verranno a collocare:

le affermazioni tomiste sul *verbum* – scrive infatti – avranno anzitutto un'intenzione teologica; implicheranno dei termini tecnici tratti dalla fisica e dalla metafisica; il loro significato [*meaning*] porterà a spiegazioni metafisiche della possibilità della conoscenza; e al centro di questa complessità strutturale ci sarà un fatto psicologico. Per giungere, anche approssimativamente all'intenzione [*meant*] di san Tommaso, è necessario esplorare separatamente i diversi circoli ermeneutici che, in modo cumulativo, sono rilevanti per un'interpretazione ¹.

Nel corso del decennio dedicato agli studi su tale tema emerge, poi, la necessità di elaborare nuove categorie ermeneutiche, insieme alla certezza che non è possibile per il soggetto comprendere senza comprendersi, né conoscere senza che la conoscenza determini profondi cambiamenti.

Lo stesso Lonergan, descrivendo in *Method in Theology* i cambiamenti innescati nell'interprete all'interno del processo di interpretazione, fa riferimento alla sua personale esperienza di cambiamento quando ricorda:

la mia esperienza personale di un cambiamento del genere fu nello scrivere la tesi per il dottorato. Ero stato educato come molinista, e studiavo allora il pensiero di san Tommaso sulla *gratia operans* – studio che fu poi pubblicato su *Theological Studies*,

¹ Conoscenza e Interiorità, OBL 2, p. 35.

1941-42. Dopo un mese o poco più mi era del tutto evidente che il molinismo non serviva per capire san Tommaso ².

La stretta relazione tra i temi dell'interpretazione e l'attenzione rivolta al soggetto esistenziale, quindi, nasce inizialmente dall'esperienza concreta e si colloca, in qualche modo, al primo livello della coscienza dell'uomo Lonergan che non aveva ancora elaborato né formalizzato la struttura dinamica della coscienza intenzionale; proprio in questi anni e attraverso questi studi egli cominciava a porre i presupposti che rappresenteranno, come ricorda Natalino Spaccapelo, «il fondamento storico su cui è costruita la filosofia di *Insight* e la metodologia di *Method in Theology*» ³.

L'interesse degli studi su san Tommaso e sul *verbum mentis* si rivela tuttavia decisivo anche sul piano della consistenza teoretica della prospettiva che Lonergan verrà elaborando. Sul rapporto che lega interpretazione e interiorità del soggetto esistenziale si baserà infatti l'elaborazione di un sistema incentrato sulla possibilità per il soggetto di realizzarsi autenticamente, mediante il processo di auto-appropriazione.

Appare evidente, quindi, l'aspetto più filosofico della scelta che qui si è inteso compiere: la piena comprensione dell'ermeneutica lonerganiana, infatti, non può prescindere dalla considerazione del tema dell'interiorità che compare, per la prima volta, nella trattazione della dottrina del *verbum mentis*, all'interno della quale, secondo il punto di vista di Lonergan, si possono ritrovare le radici profonde del suo discorso sull'ermeneutica; inoltre, senza questo riferimento, non sarebbe possibile cogliere quali siano state effettivamente le fonti dell'intera argomentazione.

La complessità e l'importanza della dottrina che si è articolata nel corso dei secoli della riflessione filosofica intorno alla nozione di *verbum* rendono oltremodo difficile, in questa sede, una trattazione esaustiva del suo sviluppo storico, come anche delle molte e importanti implicazioni che, oltrepassando non solo l'ambito strettamente ermeneutico ma anche quello filosofico in generale, hanno fatto di tale nozione un importante nodo concettuale che interessa da sempre l'indagine scientifica fin nei suoi ultimi sviluppi legati alle neuroscienze in dialogo con la filosofia della mente. Inoltre la ricca bibliografia fiorita su questo tema e le sue implicazioni renderebbero tale trattazione niente di più che l'ennesima ripetizione, per giunta di ridotte dimensioni.

Questa è la ragione per la quale si è scelto di fornire solo alcuni brevi riferimenti che possano servire a giustificare l'importanza che tale nozione riveste all'interno della filosofia di Lonergan e in particolare della sua posizione ermeneutica: nei paragrafi che seguono, pertanto, si prenderà in considerazione in primo luogo il rapporto con le fonti rappresentate da Aristotele e da sant'Agostino; si farà quindi riferimento all'interpretazione tomista del concetto di *verbum* e, infine, si esporranno alcune linee della personale ricostruzione della questione da parte di Lonergan, facendo particolare attenzione ai temi dell'*intelligere* e della processione della parola interiore.

² *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, p. 194, nota 5.

³ *Conoscenza e Interiorità*, OBL 2, pp. 9-10.

2. IL VERBUM NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA

Le posizioni di Aristotele e sant'Agostino relative alla "parola interiore" e al discorso mentale si inseriscono all'interno di una più ampia e articolata riflessione che si sviluppa nel corso di diverse epoche con riprese e analogie anche a distanza di secoli, come nota Claude Panaccio quando, nella sua ricostruzione della storia del concetto, sottolinea ad esempio che «entre l'*oratio mentalis* d'Ockham et le *language of thought* de Fodor, il y a tout à la fois parenté très nette et solution de continuité»⁴.

Nel contesto di questa discussione che chiama in causa lo stesso rapporto tra linguaggio e pensiero, le formulazioni dei due filosofi rappresentano importanti snodi concettuali i quali si possono inserire in un'ideale linea di continuità che parte dalla filosofia di Aristotele e, attraverso la mediazione di sant'Agostino, giunge fino a san Tommaso e, quindi, a Lonergan.

Prima di presentare la posizione lonerganiana è, però, importante precisare che l'attenzione del filosofo, in questa sede, si rivolge prevalentemente agli eventi psicologici presenti: secondo l'interpretazione di Lonergan, infatti, l'elaborazione tomista del concetto di *verbum* non può essere considerata solo il risultato dell'inserimento nel quadro aristotelico «di un'originale creazione agostiniana»⁵, ma va ricondotta al tentativo, pur remoto e implicito, di «fondere insieme ciò che a noi può sembrare così disparato: una fenomenologia del soggetto con una psicologia dell'anima»⁶.

2.1. Il logos nella filosofia di Aristotele

L'analisi lonerganiana si apre con un riferimento al carattere cumulativo delle categorie aristoteliche dovuto al fatto che «le affermazioni psicologiche presuppongono quelle biologiche, le affermazioni biologiche presuppongono quelle fisiche e le affermazioni fisiche presuppongono quelle metafisiche»⁷. All'interno del quadro aristotelico, di conseguenza, l'attenzione si rivolge prima alla teoria generale dell'essere, la metafisica⁸, quindi alla teoria generale del movimento, la fisica, per

⁴ Claude PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Éditions du Seuil, Paris 1999, p. 19. Su questo tema vedi anche Jean-Michel FORTIS, *La notion de langage mental: problèmes récurrents de quelques théories anciennes et contemporaines*, in «Histoire Épistémologie Langage», XVIII/2 (1996), pp. 75-101.

⁵ *Conoscenza e Interiorità*, OBL 2, p. 29; si è scelto di riportare l'espressione lonerganiana anche se può risultare imprecisa, dal momento che, come si vedrà, il concetto di *verbum* non si può, in realtà, definire una creazione agostiniana ma risulta inserito all'interno di una storia ben più ampia.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 35.

⁸ Nel suo orientamento alla Metafisica di Aristotele, Lonergan afferma nell'ambito del complesso euristico che «man by nature is oriented into mystery» (*Insight*, CWL 3, p. 570); allo stesso tempo, però, il cammino della conoscenza si scontra con il rischio che tale orientamento venga rifiutato a causa della difficoltà nella riflessione: «effort to understand is blocked by the pretense that one understands already» (*Ivi*, p. 529); cfr. Phillip H. BYRNE, *Insight, Inference and Aristotle's Theory of Demonstration*, in «Insight and Inference: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», Michael Baur (ed.), 73 (2000), pp. 237-250.

arrivare infine alla considerazione della teoria della sensibilità e dell'intelligenza, sostenuta come psicologia.

La considerazione dell'aspetto psicologico è qui legata al riferimento aristotelico che colloca su questo piano le stesse relazioni logiche, rispetto alle quali l'affermazione e la negazione orali costituiscono solo dei simboli:

la dimostrazione, come del resto il sillogismo, non è rivolta al discorso esteriore [ἐξω λόγος], ma al discorso interiore dell'anima [ἔσω λόγος]. Possiamo in effetti trovare sempre delle obiezioni al discorso esteriore, mentre non sempre le troviamo per il discorso interiore ⁹.

Un ulteriore implicito riferimento all'importanza attribuita a ciò che accade nell'anima si può ricavare da un passo delle *Categorie* in cui Aristotele, discutendo in merito alla natura quantitativa del *logos*, misurabile in sillabe brevi o lunghe, afferma di parlare esclusivamente di un «discorso emesso con la voce» ¹⁰; un'affermazione importante se si considera, come osserva Curzio Chiesa, che il discorso dell'anima non può implicare la presenza di sillabe:

dans un passage relativement anodin des *Catégories*, Aristote affirme en effet que le *logos* est une quantité [...]; mais Aristote semble éprouver le besoin de préciser aussitôt qu'il ne parle que du "discours émis par la voix" [...], car sa thèse serait manifestement fautive à propos du discours de l'âme qui ne comporte pas de syllabe au sens propre du terme ¹¹.

Il riferimento a questo passo è presente anche nell'analisi di Claude Panaccio che lo cita per ribadire l'introduzione aristotelica dei rapporti logici all'interno del discorso mentale:

on verra néanmoins, à y regarder de près, qu'Aristote franchit dans cette direction un pas de plus que Platon, un pas qui se révélera, dans la suite de notre histoire, d'une importance cruciale: l'introduction de rapports logiques dans le discours mental, reconnu dès lors comme leur lieu originaire ¹².

In Aristotele, che assume per certo ciò che prima di lui Platone aveva solo ipotizzato, si può così individuare la presenza di una distinzione tra il discorso interiore, capace di cogliere la realtà e l'essere e il discorso esteriore che invece ha il compito di esprimere il primo. L'introduzione di tale distinzione rappresenta una

⁹ ARISTOT., *Sec. Anal.*, 1, 10, 76 b 24-27.

¹⁰ ARISTOT., *Categ.*, 6, 4b 34-35.

¹¹ CURZIO CHIESA, *Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre*, in «Histoire Épistémologie Langage», 14/II (1992), pp. 15-30, qui pp. 22-23.

¹² PANACCIO, *Le discours intérieur*, p. 36. Per quanto riguarda il riferimento a Platone Panaccio scrive: «Platon est le premier à avoir vu nettement le parallélisme fort qui peut exister entre l'ordre des attitudes propositionnelles comme la croyance ou l'assentiment épistémique et celui des actes illocutoires que sont l'assertion et la négation. C'est sur la base de ce parallélisme qu'il introduit l'idée d'un discours intérieur, encore une fois décrit dans ces lignes comme "un dialogue de l'âme avec elle-même"» (Ivi, p. 32; la citazione di Platone è tratta da PLAT., *Sofista*, 264 a).

tappa fondamentale che caratterizza tutto lo sviluppo successivo della questione del *logos*, come testimoniato anche dalla sua presenza in ambito stoico ¹³.

Sulla base di tale distinzione Aristotele afferma che

i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima, e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce. Allo stesso modo poi che le lettere non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi; tuttavia suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima, che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti, già identici per tutti ¹⁴.

La citazione è tratta dal *Peri Hermeneias* [Περὶ Ἑρμηνείας], un breve trattato che costituisce il secondo dei libri dell'*Organon*, riconosciuto ormai da molti critici, tra i quali Gaspare Mura, come «la prima trattazione specifica del problema dell'interpretazione» ¹⁵.

L'argomento è la "proposizione" o "enunciazione" [λόγος ἀποφαντικός ¹⁶] che, in quanto espressione del principale atto dell'intelletto costituito dal giudizio, contiene la verità o falsità. Secondo la logica aristotelica, infatti, le parti del discorso considerate separatamente non sono né vere né false e possono significare il vero o il falso solo se vengono congiunte nella proposizione logica: «in effetti – spiega Aristotele – il falso e il vero consistono nella congiunzione e nella separazione» ¹⁷. Non tutte le proposizioni, quindi, contengono verità o falsità ma solo quelle che sono espressione di un giudizio e che, di conseguenza, come nota ancora Gaspare Mura

congiungono grammaticalmente, sintatticamente e logicamente dei termini mediante affermazione o negazione [...] in modo da esprimere un compiuto significato e un intenzionale riferimento alla realtà ¹⁸.

È il giudizio, quindi, che interpreta la realtà e la proposizione, in quanto espressione del giudizio, è anch'essa un'interpretazione della realtà, espressa in forma grammaticale e sintattica. Ciò spiega perché il tema dell'espressione sia da ricollegarsi a quello dell'interpretazione: l'espressione vocale, infatti, per il filosofo greco è solamente un simbolo dei concetti che sono presenti all'interno della mente e, di conseguenza, si deve ammettere la possibilità di equivocare il reale significato delle espressioni vocali o linguistiche, soggette alla mutevolezza e alla storicità della propria lingua, mentre non si dà equivocità nei confronti dei concetti. Da qui scaturisce il problema dell'interpretazione intesa come chiarificazione del reale

¹³ La distinzione tra discorso interiore e discorso esteriore sarà infatti ripresa anche dagli stoici in termini di "*lógos endiathetos*" [λόγος ἐνδιάθετος] e "*lógos prophorikòs*" [λόγος προφορικός]; cfr. SESTO EMPIRICO, *Ipotiposi pirroniane*, I, 65.

¹⁴ ARISTOT., *Per. Herm.*, 16 a 5.

¹⁵ MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, p. 56; per un inquadramento generale del trattato aristotelico vedi Enrico BERTI, *Ermeneutica e metafisica in Aristotele*, in Giambattista MONDIN (a cura di), *Ermeneutica e metafisica: possibilità di un dialogo*, Città Nuova Editrice, Roma 1996, pp. 9-25.

¹⁶ Cfr. ARISTOT., *Per. Herm.*, 5, 17 a 3.

¹⁷ *Ivi*, 16 a 10.

¹⁸ MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, p. 54.

significato delle espressioni linguistiche, in relazione sia ai concetti sia alla realtà che intendono esprimere.

Sulla base delle affermazioni aristoteliche, secondo Geldsetzer, è inoltre possibile fissare alcuni punti importanti per lo sviluppo della questione ermeneutica:

- 1) un identico significato può essere espresso in modo diverso nelle lingue orali o in quelle scritte, e viceversa può essere colto come identico nella molteplicità dei rivestimenti linguistici; 2) il significato degli enunciati è quello pensato nel loro uso; 3) ciò che si pensa è un'immagine delle cose ¹⁹.

Questi caratteri che determinano una sorta di "dicotomia ontologica" tra segno e significato, tra la parola e il pensiero, costituiscono la base per l'affermarsi del moderno modello rappresentazionalista ²⁰ che prende spunto dalla concezione rappresentativa del funzionamento degli esseri umani. In questo contesto, la riflessione ermeneutica lonerganiana, nel suo ricorso alla visione aristotelica che, come ricorda Ireneusz Korzenowski, è stata invece «rifiutata dalle scienze e da gran parte della filosofia moderna» ²¹, ha colto l'occasione di mostrare la grande coerenza e comprensività del pensiero di Aristotele.

2.2. La riflessione agostiniana sul *verbum in corde*

La questione viene successivamente ripresa da sant'Agostino che la affronta in modo complesso e articolato al punto che alcuni studiosi, tra cui Claude Panaccio, sostengono la possibilità di individuare ben tre fasi all'interno della riflessione agostiniana sul *verbum*.

Nella prima, precedente al 395, si registra l'assenza dell'idea di un verbo interiore, dato che l'espressione viene utilizzata solo per riferirsi alla parola orale ²²: il *verbum*, in questa fase, non è altro che «il segno di una cosa qualunque, che può essere compreso da un ascoltatore e proferito da colui che parla» ²³.

¹⁹ Lutz GELDSETZER, *Che cos'è l'ermeneutica?*, trad. it. a cura di Bruno Bianco, «Rivista di filosofia neoscolastica», anno LXXV, 4 (1983), pp. 594-621, qui pp. 596-597.

²⁰ Il paradigma rappresentazionalista, impostosi soprattutto nella riflessione moderna e contemporanea e legato alla concezione classica della verità come corrispondenza, si basa sull'idea che «l'umano conoscere equivale a rappresentare accuratamente ciò che sta fuori della mente» (Giancarlo MARCHETTI, *Verità e valori. Tra pragmatismo e filosofia analitica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2008, p. 13).

²¹ KORZENIOWSKI, *Il Logos-Verbum Mentis in s. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*, p. 79. Il critico considera questo rifiuto da parte della scienza e della filosofia moderne come funzionale alla possibilità per i «cultori delle neuroscienze» di affermare che la comprensione del cervello rappresenta la vera svolta epocale della modernità, una rivoluzione più grande di quella copernicana, darwiniana e freudiana.

²² Scrive Panaccio: «de la première période – avant 395, environ – l'idée d'un *verbe* intérieur est tout simplement absente. Le mot *verbum* n'évoque alors que la parole orale» (PANACCIO, *Le discours intérieur*, p. 109).

²³ «[...] *verbum* est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intelligi, a eloquente prolatum» (AGOST., *De dialectica*, 5); una definizione analoga compare anche nel *De magistro* dove si legge: «omnia quae voce articulata cum aliquo significato proferuntur, verba appellari» (Id., *De mag.*, 4, 9).

La nozione di *verbum in corde* compare in quella che Panaccio individua come seconda fase della riflessione agostiniana che, nota, «se caractérise par l'introduction explicite et le développement, à des fins théologiques, de cette idée cruciale»²⁴. L'espressione compare inizialmente già nel commento alla *Lettera ai Romani* in cui Agostino parla di «verbum [...] quod corde conceptum»²⁵; ma è propriamente nel I libro del *De doctrina christiana* che la nozione viene utilizzata per la prima volta all'interno del quadro dell'analogia tra pensiero umano e realtà cristologica. In quest'opera, infatti, composta tra il 396 e il 497, durante il periodo in cui Agostino si trova a Ippona in qualità di vescovo, il rapporto tra fede e cultura, come osserva Luigi Alici, viene «colto alla luce di una teoria dell'interpretazione che ha nella carità il suo supremo criterio di discernimento»²⁶. Non a caso Gerhard Ebeling nella sua fondamentale analisi, ha definito il *De doctrina christiana* di Agostino come l'opera storicamente più decisiva dell'ermeneutica: essa, scrive

dev'essere vista nell'ampio sfondo della sua teoria della conoscenza, della sua ontologia e della sua filosofia del linguaggio, perché egli trasforma il rapporto di segno e cosa ("*signum*" e "*res*") in uno schema ermeneutico fondamentale. Così la teoria del puro carattere significativo della lingua si collega alla concezione metafisica della possibilità segnica della trascendibile realtà spazio-temporale (che quindi ha carattere linguistico e come "*res*" di primo piano diviene "*signum*" della vera "*res*")²⁷.

In particolare, ai fini della presente analisi, è interessante far riferimento alla teoria dei segni elaborata sulla base della quale, nel rapporto tra *signum* e *res*, la comunicazione viene configurata, come nota Alici, nei termini di «un processo di mediazione tra interiorità ed exteriorità, tra *intus* e *foris*, [...] che invita l'interlocutore a risalire dal *signum datum* alla *intentio dicentis*»²⁸.

Questo "scarto" costituisce il fondamento per l'analogia tra comunicazione umana e rivelazione divina, come si legge nel *De civitate Dei*:

come il suono, infatti, ci fa sentire un pensiero, sorto nel silenzio dell'intelligenza, senza coincidere con esso, così anche la forma nella quale è apparso Dio, per natura invisibile, non coincide con lui²⁹.

Secondo la concezione agostiniana, sussiste quindi un'analogia tra il piano umano e quello divino, in forza della quale ogni *parola* è in rapporto con la *Parola*: come il Verbo di Dio, pur facendosi carne, rimane integro nella sua natura divina, così il pensiero dell'uomo rimane integro in se stesso anche se assume forma di voce nella comunicazione, come Agostino chiarisce nel *De doctrina christiana*:

²⁴ PANACCIO, *Le discours intérieur*, p. 111.

²⁵ AGOST., *Epist. ad Rom. inc. exp.*, 23.

²⁶ Luigi ALICI, *Ermeneutica e metafisica in Agostino*, in MONDIN (a cura di), *Ermeneutica e metafisica: possibilità di un dialogo*, pp. 26-52, qui p. 33.

²⁷ Gerhard EBELING, *Hermeneutik*, «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» [RGG], III, ed. Kurt Galling, Mohr, Tübingen 1959³, coll. 242-262; trad. it. *Ermeneutica*, a cura di Dalmazio Rossi, in «La Rosa», a. 1, n. 2, Rimini, pp. 49-69, qui p. 57.

²⁸ ALICI, *Ermeneutica e metafisica in Agostino*, p. 37.

²⁹ AGOST., *De civ. Dei*, 10, 13.

In che modo avviene, se non che il Verbo si è fatto carne e venne ad abitare in mezzo a noi? Così, quando noi parliamo, perché quel che custodiamo nel nostro spirito possa scendere nello spirito di chi ci ascolta per il tramite delle orecchie carnali, il verbo che custodiamo nel cuore si fa suono e si chiama discorso; in questo caso il nostro atto di pensiero non si trasforma in suono, ma, restando integralmente se stesso e senza subire la minima alterazione nel trasformarsi, assume la forma della voce per entrare negli orecchi. Allo stesso modo il Verbo di Dio si è fatto carne, per abitare in mezzo a noi, pur restando immutato ³⁰.

Nel passo appena citato l'impiego del termine *verbum* per indicare il pensiero interiore è naturalmente da ricollegare alla versione latina del Vangelo di Giovanni nella quale tale termine era appunto utilizzato per rendere il termine greco λόγος ³¹. Il passaggio tra i due termini è certamente un aspetto importante da sottolineare: Lonergan interpreta infatti la decisione di sant'Agostino di conservare l'uso del termine latino *verbum* senza ulteriori specificazioni come una naturale conseguenza della tradizione ecclesiastica la quale, con ogni probabilità, come nota Korzeniowski, «precludeva ogni appello alla distinzione stoica tra il *Verbum prolatum* e il *Verbum insitum*» ³². Attraverso il superamento di tali riferimenti, da ricondursi, come si è visto, all'ambito della riflessione stoica sulla parola interiore, è stato possibile per Agostino scoprire un terzo significato della nozione di *verbum* che rivolge l'attenzione alla sfera dell'interiorità, arrivando a sostenere che si può considerare autentica solo la parola interiore, puramente spirituale, che deve essere distinta sia dalla parola proferita, sia da quella interiore ma già articolata in un linguaggio.

L'ultima fase, quindi, coincidente con il periodo della stesura del *De Trinitate*, corrisponde all'esposizione più sistematica e dettagliata della dottrina del verbo interiore all'interno del contesto della riflessione teologica sulla Trinità, scaturita dalla preoccupazione di difendere il dogma contro la falsa interpretazione dell'eresia ariana ³³. Emerge qui anche tutta la teoria agostiniana del significato che va ritrovato nella verità intesa da colui che ha pronunciato le parole, come era in parte già stato formulato nel *De Magistro* dove si affermava che «quando si parla si fanno dei segni, questo appunto si dice significare» ³⁴. Il significato non appartiene quindi alla parola esteriore che viene espressa e risuona come "*sonus*" articolato, ma alla parola interiore, il *verbum mentis* che viene concepita al livello dell'intelletto prima ancora che le parole esteriori siano state pronunciate.

³⁰ «Quomodo venit, nisi quod Verbum caro factum est et habitavit in nobis? Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus, in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur. Nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis adsumit. Ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est, ut habitaret in nobis» (AGOST., *De doctr. Christ.*, 1, 13, 12). Su questo vedi anche Roberto BRIGATI, *Ordine dell'amore. La critica agostiniana allo stoicismo e la psicologia del profondo*, in «Filosofia e Teologia», 14, 3 (2000), pp. 497-508.

³¹ Gv, 1, 1.

³² KORZENIOWSKI, *Il Logos-Verbum Mentis in s. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*, p. 81.

³³ In particolare l'intenzione agostiniana era quella di liberare da eventuali implicazioni ariane il prologo del Vangelo di Giovanni; cfr. Robert A. MARKUS, *Interiorità e orizzonte dei segni*, in AA. VV. (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*. Atti del IV seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, *Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, Roma 1993, pp. 13-24.

³⁴ AGOST., *De mag.*, 4, 7.

Dal punto di vista ermeneutico ciò presenta delle conseguenze ben precise, in quanto l'interpretazione delle parole esteriori, sia di quelle pronunciate verbalmente [*verba*], sia di quelle tramandate in forma scritta [*scripta*], implica la necessità di risalire dal suono esteriore delle parole al loro significato e quindi alla comprensione delle parole interiori di chi prima le ha pronunciate o scritte, attribuendo a esse una significazione mediante l'intellezione della verità di quelle parole. Si afferma così, nella riflessione agostiniana, la priorità sul segno del significato che rimane nella memoria anche quando il segno esteriore scompare: «il significato di quel suono, presente in chi lo pensa e in chi lo comprende, rimane anche senza i suoni che lo esprimono» ³⁵. Il significato interiore è infatti già esso stesso parola, *verbum* che risuona interiormente prima ancora di trovare espressione attraverso la voce:

l'animo umano – si legge ancora nel *De Trinitate* – conserva nel tesoro della memoria tutto quello di cui si rende conto sia da sé, sia dai sensi del proprio corpo come dalla testimonianza altrui; da tutto questo si genera il vero *Verbum*, quando diciamo quel che sappiamo, quel *Verbo* però che è prima di ogni suono e prima di ogni pensiero sulla stessa parola che risuona ³⁶.

Il significato di una parola rimanda così alla cosa significata [*res*] e le parole, come osserva Gaspare Mura, «sono solo *signa* della verità delle cose che è *intellecta* dalla *mens*, nel suo *scire*, [...] nel suo conoscere la realtà e comprendere la verità» ³⁷.

Le parole, inoltre, sono, per sant'Agostino, segni delle stesse idee della mente, con la conseguenza diretta che la sua ermeneutica del linguaggio si colloca sul piano gnoseologico e ontologico, piuttosto che su quello grammaticale e logico ³⁸; il *verbum mentis*, infatti, che trova espressione nel *verbum exterius*, viene generato dalla *mens* in quanto memoria e intelletto:

c'è in te un verbo vero quando è generato dalla tua scienza, cioè quando diciamo ciò che sappiamo, sebbene non pronunciamo né pensiamo alcuna parola comprensibile di alcuna lingua umana, ma invece il nostro pensiero prende forma da ciò che sappiamo e nello sguardo di colui che pensa l'immagine della conoscenza è esattamente simile a quella contenuta nella memoria [...]. Quando diciamo il vero, cioè ciò che sappiamo, è necessario che nasca dalla scienza che conserviamo nella nostra memoria un verbo che sia pienamente della stessa specie della scienza da cui è nato. Il pensiero che si è formato a partire da ciò che sappiamo è il verbo che pronunciamo nel cuore: verbo che non è né greco, né latino, che non appartiene ad alcuna lingua; ma quando c'è bisogno di portarlo a conoscenza di coloro ai quali parliamo, si fa ricorso a qualche segno [...]

³⁵ AGOST., *In Jo.*, 1, 8.

³⁶ «Haec igitur omnia, et quae per se ipsum, et quae per sensus sui corporis, et quae testimoniis aliorum percepta sunt animus humanus, thesaurus memoriae condita tenet, ex quibus gignitur verbum verum, quando quod scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni» (AGOST., *De Trinitate*, 15, 12, 22).

³⁷ MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, p. 88; corsivi miei.

³⁸ «Il verbo che suona esteriormente è segno del verbo che brilla interiormente, e dal quale più propriamente mantiene lo stesso nome di verbo. Difatti quello che si pronuncia con la bocca, è la voce del verbo; e si dice tale perché rappresenta il verbo al di fuori e per tale ufficio è stato assunto» (AGOST., *De Trinitate*, 15, 11, 10).

affinché per mezzo dei segni corporei venga fatto conoscere anche ai sensi corporei il verbo che portiamo nello spirito ³⁹.

L'interpretazione lonerganiana del passaggio insiste sul fatto che il *verbum*, come ricorda anche Korzeniowski, è «un'espressione non linguistica della verità [che] differisce dall'espressione in un linguaggio, dal momento che è *linguae nullius*. La sua dipendenza è totale perché *nihil de suo habens, se totum de illa scientia de qua nascitur*, ma [...] non cieca o autonoma, bensì conscia e conoscitiva, quindi *quod scimus loquimur*» ⁴⁰. Tale dipendenza totale, conscia e conoscitiva, rappresenta il punto essenziale sulla base del quale si può sostenere che è determinante individuare non tanto se il fondamento del *verbum* sia la memoria o la conoscenza, quanto piuttosto la sua verità e la sua corrispondenza con le cose in quanto conosciute: «dum tamen Verbum sit verum, id est, de notis rebus exortum» ⁴¹. Parafrasando in parte il testo in cui Lonergan commenta il passo di Agostino, Korzeniowski ritiene di poter concludere che

se quello che sant'Agostino aveva da dire sul *verbum* era vero, allora esso corrispondeva esattamente a quello che sant'Agostino sapeva riguardo a ciò che avveniva nella sua mente. E se quello che sant'Agostino aveva da dire sul *verbum* era universalmente vero, allora esso corrispondeva esattamente a quello che sant'Agostino sapeva circa ciò che avviene in ogni realtà umana ⁴².

Risulta evidente come anche in questo caso l'attenzione di Lonergan si concentri sull'importanza del ruolo del soggetto all'interno del processo che lo vede coinvolto: a suo avviso, lo stesso Agostino non era venuto a conoscenza del nuovo *verbum* né per *sensus sui corporis*, né per testimonianza altrui, ma attraverso un altro *verbum*. Perché ciò fosse vero, come evidenzia ancora Korzeniowski, è però necessario che il *verbum* che non è né greco, né latino, né suono, né pensiero, sia «completamente dipendente da ciò che la sua mente conosceva di sé attraverso l'autoriflessione» ⁴³.

Infine per comprendere pienamente la collocazione del *verbum mentis* sul piano dell'interiorità, è importante richiamare il forte legame con l'antropologia agostiniana che concependo l'uomo come *imago Dei* e di conseguenza come *imago Trinitatis*, vede nella generazione stessa del *verbum* l'analogato della generazione del *Verbum*: ne consegue, come nota anche Gaspare Mura, che se nella generazione del *Verbum* «il Padre dice tutto il proprio essere», analogamente nel *verbum mentis* «anche l'uomo dice tutto il proprio essere, e per questo il *verbum mentis* è interiorità, è coscienza, è, se si può usare una terminologia contemporanea, esistenza» ⁴⁴.

³⁹ Ivi, 15, 27, 50; 10, 19. Cfr. *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, pp. 32 ss.

⁴⁰ KORZENIOWSKI, *Il Logos-Verbum Mentis in s. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*, p. 82.

⁴¹ AGOST., *De Trinitate*, 15, 12, 22.

⁴² KORZENIOWSKI, *Il Logos-Verbum Mentis in s. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*, p. 82; cfr. *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 36. Su questo vedi anche AA. VV., *Trascendenza divina: itinerari filosofici*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, con particolare riferimento ai due saggi: Salvino BIOLO, *Itinerario filosofico alla trascendenza di Dio*, pp. 7-17; e Antonio PIERETTI, *Interiorità e trascendenza in Agostino*, pp. 251-265.

⁴³ KORZENIOWSKI, *Il Logos-Verbum Mentis in s. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*, p. 84.

⁴⁴ MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, p. 93. Vedi anche Luigi ALICI - PICCOLOMINI Remo - PIERETTI Antonio (a cura di), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del*

3. L'INTERPRETAZIONE DELLA DOTTRINA TOMISTA SUL *VERBUM*

Il contributo della filosofia tomista alla già articolata dottrina agostiniana del *verbum* passa attraverso l'inserimento delle riflessioni appena illustrate all'interno del nuovo quadro di pensiero definito dall'Aquinate.

Lonergan, che considera san Tommaso un interlocutore privilegiato, sottolinea in modo particolare come la scelta di presentare la teologia come scienza ⁴⁵ abbia necessariamente determinato il ricorso a entrambe le posizioni: da una parte ad Aristotele per la definizione e l'applicazione dell'ideale greco di scienza; dall'altra alla riflessione trinitaria di sant'Agostino che, in un contesto come quello tomista caratterizzato essenzialmente dall'espressione di una fede tradizionale, rappresenta il principale tentativo cristiano di raggiungere una comprensione della fede.

I due aspetti trovano una loro combinazione nell'argomentazione tomista che riproduce il carattere cumulativo delle categorie aristoteliche e, di conseguenza, parte da un'intenzione teologica ma cela un fatto psicologico all'interno della complessità strutturale costituita dalle spiegazioni metafisiche della possibilità della conoscenza.

L'intento di fondo della ricerca lonerganiana, pertanto, è quello di rintracciare nella riflessione tomista la presenza della dottrina dell'analogia psicologica trinitaria, risalente ad Agostino, secondo la quale nello spirito umano si ritrova un'immagine di Dio uno e trino; come osserva Giovanni Sala, il lavoro di Lonergan è «uno studio sulla conoscenza, anzitutto, ma insieme sulla psicologia razionale e sulla metafisica di san Tommaso» ⁴⁶ nel quale si può già intravedere la presenza potenziale della successiva «svolta al soggetto».

Lo stesso filosofo, del resto, giustifica la sua posizione alla luce della relazione che, secondo il suo punto di vista, lega l'interpretazione tomista del *verbum* all'affermazione di fatti psicologici:

ho cominciato non dalla struttura metafisica, ma dal contenuto psicologico [*psychological content*] della teoria tomista dell'intelletto [...]. Il concetto tomista di parola interiore [*inner word*] è ricco e sfumato: esso non è una semplice condizione metafisica di un tipo di conoscenza; esso voleva essere affermazione di fatti psicologici [*psychological fact*] e la natura precisa di questi fatti può essere accertata solo accertando che cosa s'intenda [*meant*] con *intelligere* ⁴⁷.

È interessante notare che, nella sua argomentazione, Lonergan si concentra in particolare sulle due operazioni dell'intelletto che terminano rispettivamente con la formulazione del concetto e del giudizio ⁴⁸.

Novecento, Città Nuova Editrice, Roma 2002; Orlando TODISCO, *Parola e verità. Agostino e la filosofia del linguaggio*, Edizioni Anicia, Roma 1993.

⁴⁵ Cfr. *Il Metodo in Teologia*, OBL 12, pp. 36-37. Su questo vedi anche Giuseppe BARZAGHI, *La teologia come scienza. Esplicitazioni e approfondimenti del concetto tomistico*, «Doctor Communis», 1 (1995), pp. 3-34.

⁴⁶ SALA, *Bernard Lonergan, s.j.: un teologo esamina la propria mente*, p. 38.

⁴⁷ *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 83 [*Verbum*, CWL 2, p. 59].

⁴⁸ Ricordo che l'argomentazione cui faccio riferimento in merito agli studi condotti da Lonergan sul *verbum* si colloca in un periodo precedente non solo alla composizione, ma anche alla stessa gestazione di *Insight* nel quale verrà esposta sistematicamente tutta l'analisi dei livelli di coscienza che condurrà alla formulazione delle specializzazioni funzionali. In questa prima fase si collocano pertanto le radici

Nel caso della *prima mentis operatio* il momento centrale è, infatti, rappresentato dall'*intelligere in sensibili* ⁴⁹, le cui caratteristiche sono messe molto bene in evidenza da Giovanni Sala che scrive

capire è cogliere come stanno tra di loro i dati del senso (o della coscienza), è aggiungere alla molteplicità della mera presentazione un complesso di relazioni, un significato, che riduce a unità la molteplicità. Quando questo si verifica, allora la mente è in grado di pronunciare quella parola interiore che la tradizione chiama il concetto ⁵⁰.

Vale a dire che il *verbum* è il risultato di un processo non meccanico, ma intelligente, ed è quindi prodotto secondo la causalità propria dello spirito che san Tommaso aveva definito emanazione intelligibile ⁵¹. L'origine del concetto è dunque empirica e intelligente insieme, in quanto basata sul *sentire* e sull'*intelligere*. Si comprendono ora forse meglio le ragioni che hanno portato Lonergan a criticare l'interpretazione scotista che aveva sostenuto una lettura concettualista del pensiero dell'Aquinate, eliminando qualsiasi elemento psicologico introspettivamente verificabile e spiegando la formazione del concetto in termini puramente metafisici.

L'analisi della seconda operazione della mente viene condotta in modo analogo alla prima, ma qui il nodo centrale dell'argomentazione è costituito dall'atto dell'intelligenza riflessiva. Il concetto, in quanto interpretazione dei dati, viene esaminato in base al suo carattere di assolutezza, raggiunto, come commenta Sala «allorché tutti e soli i dati rilevanti per la sintesi [mentale] sono effettivamente dati a livello di senso o di coscienza» ⁵², vale a dire nel momento in cui si sia verificata l'adequatezza tra concetto e dati: solo in quel momento la mente sarà in grado di giudicare razionalmente.

Questa breve premessa sul modo di procedere lonerganiano nell'interpretazione del pensiero tomista, anche alla luce degli intenti di fondo della sua argomentazione, fornisce le chiavi di lettura che permettono di comprendere gli aspetti cruciali della riflessione sul *verbum* che si andranno di seguito a esaminare.

3.1. La parola interiore: aspetti generali

Dal punto di vista etimologico, così come nel lessico biblico ⁵³, l'espressione "parola interiore" [*inner word*] o semplicemente "parola" [*word*] viene utilizzata per tradurre alcune espressioni di san Tommaso con valore affine quali *verbum interius*, *verbum cordis*, *verbum mentis* o semplicemente *verbum*. Nel tentativo di definire

di ogni sviluppo successivo della filosofia lonerganiana, segnata dall'elaborazione dei concetti e delle intuizioni che qui vengono abbozzate.

⁴⁹ Si tratta dell'espressione con cui san Tommaso traduce la concezione aristotelica del "conoscere nel fantasma": «τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ» (ARISTOT., *Peri Psyches*, III, 7, 431 b 2).

⁵⁰ SALA, Bernard Lonergan, 1994, p. 846.

⁵¹ «Secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente» (TOMM., *Sum. Theol.*, I, q. 27, a. 1 c. *ad fin.*; riportato anche in *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 71, nota 158).

⁵² SALA, Bernard Lonergan, s.j.: *un teologo esamina la propria mente*, p. 39.

⁵³ Va precisato che Lonergan fa qui riferimento alla lingua inglese, parla infatti di «biblical English»; cfr. *Verbum*, CWL 2, p. 13.

ulteriormente il concetto tomista di “parola interiore”, anche da un punto di vista filosofico, Lonergan individua in poche pagine i nodi concettuali principali che vengono da lui riassunti in sette punti ⁵⁴.

Il primo aspetto preso in considerazione è relativo al confronto tra le parole interiori e le parole esteriori [*outer words*], che comprendono parole parlate, scritte, immaginate e significate. Le “parole parlate” [*spoken words*] sono «suoni con un significato» ⁵⁵: a differenza degli altri suoni, però, queste pur essendo prodotte dall’apparato respiratorio, sono anche portatrici di significato, elemento che, ricorda Lonergan, viene diversamente ricondotto all’immaginazione [*imagination*], secondo Aristotele, o all’anima [*soul*], secondo san Tommaso.

A loro volta, poi, le “parole scritte” [*written words*] sono segni [*signs*] delle parole parlate, come già sostenuto dall’Aquinata nel suo commento al *Peri Hermeneias* di Aristotele: «nomina et verba quae scribuntur, signa sunt eorum nominum et verborum quae sunt in voce» ⁵⁶. Analogamente viene spiegata anche l’*imaginatio vocis* ⁵⁷, il cui termine «sembra abbracciare l’intero contenuto mnemonico e il meccanismo sensitivo delle immagini motorie, uditive e visive legate al linguaggio» ⁵⁸. Infine, il riferimento della parola esteriore a una cosa o a un’azione esterna, che viene però significata attraverso una parola, allude al meccanismo delle figure retoriche [*figures of speech*], anch’esse menzionate dallo stesso san Tommaso ⁵⁹.

Si può introdurre tra parole interiori e parole esteriori una duplice relazione, in quanto la parola interiore non è solo causa efficiente della parola esteriore, ma viene anche immediatamente significata da questa; si deve registrare qui la presenza di una differenziazione nel pensiero tomista, sottolineata da Lonergan: la seconda relazione, infatti, emergerebbe in realtà solo in un secondo momento, mentre inizialmente veniva evidenziato solo l’aspetto della causalità efficiente.

A sostegno della tesi si fa riferimento al *Commento alle Sentenze* in cui la parola interiore viene paragonata alla premessa maggiore di un sillogismo, la parola immaginata alla premessa minore e la parola parlata alla conclusione ⁶⁰.

Nelle opere successive, invece, pur senza negare il primo aspetto, l’enfasi si sposta sulla seconda relazione come risulta dall’insistenza con cui viene ribadito il rapporto tra la parola interiore e il significato:

⁵⁴ Cfr. *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, pp. 39 ss.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ TOMM., *In I Periherm.*, lect. 2, § 17. Si tratta di uno dei primi commenti scritti da san Tommaso dopo il ritorno a Parigi nel 1269, rimasto incompleto, termina con il secondo libro, alla seconda lezione. L’argomento principale è la teoria del significato che in Tommaso, così come in Aristotele, comprende quattro elementi: il linguaggio scritto, quello parlato, le affezioni dell’anima, intese come atti conoscitivi, e le cose che sono nella realtà. Cfr. Battista MONDIN, *L’ermeneutica filosofica e teologica di san Tommaso d’Aquino*, in MONDIN (a cura di), *Ermeneutica e metafisica: possibilità di un dialogo*, pp. 53-80.

⁵⁷ Cfr. TOMM., *Sum. Theol.*, I, q. 34, a. 1 c.

⁵⁸ *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 31.

⁵⁹ «Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur; sicut consuevimus dicere, hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis» (TOMM., *Sum. Theol.*, I, q. 34, a. 1 c.).

⁶⁰ Cfr. TOMM., *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1 sol.

si legge ripetutamente – osserva Lonergan ⁶¹ – che la parola interiore è ciò che può essere significato (*significabile*) o che è significato (*significatum*) dalle parole esteriori e, inversamente, che la parola esteriore può significare (*significativum*) o significa (*significans*) la parola interiore ⁶².

L'analisi lonerganiana si sofferma sull'apparente contraddizione per la quale «si sarebbe indotti a pensare alla parola interiore non come a ciò che è significato da quella esteriore ma come a ciò che significa la parola esteriore» ⁶³; da qui consegue la necessità di differenziare appunto l'attribuzione del significato per cui la parola interiore ne è dotata in modo essenziale, mentre la parola esteriore lo possiede solo per partecipazione ⁶⁴. In particolare, relativamente al problema del significato delle parole esteriori, san Tommaso ribadisce che queste significano quelle interiori: da ciò consegue che, quando si utilizzano, per esempio, le parole “uomo” o “triangolo”, si sta facendo riferimento non alle cose reali, come veniva sostenuto da Platone, ma a oggetti di pensiero e, solo indirettamente ci si riferisce a cose reali, in quanto le parole interiori hanno un riscontro oggettivo ⁶⁵.

In questo modo vengono spiegate anche le parole false che non sono quindi prive di significato, ma rimandano a una parola interiore falsa ed è solo perché questa è falsa che, di conseguenza, l'intera proposizione può essere considerata priva di un riscontro oggettivo e quindi falsa, come si legge nel commento di Tommaso al *Peri Hermeneias*: «haec vox “homo est asinus” est vere vox et vere signum; sed quia est signum falsi, ideo dicitur falsa» ⁶⁶.

Il secondo elemento che viene preso in considerazione da Lonergan è la natura della corrispondenza [*correspondance*] tra le parole interiori e le parole esteriori in relazione alla loro organizzazione dal punto di vista grammaticale. I grammatici, infatti, individuano l'esistenza di diverse parti del discorso, quantificate nel numero di otto, talvolta dieci: Aristotele si occupava invece solo dei nomi e dei verbi che venivano inclusi sotto lo stesso titolo dell'elemento del significato ⁶⁷. San Tommaso, nel suo commento, negava, del resto, che ci fosse una corrispondenza puntuale tra parole interiori e parole esteriori, in quanto, mentre le prime corrispondono alle

⁶¹ Di seguito si riportano alcuni dei passi di san Tommaso cui Lonergan allude: «...sive sit conception significabilis per vocem incomplexam [...] sive per vocem complexam» (*De Ver.*, q. 4, a. 2 c.); «...est quaedam similitudo concepta [...] quae voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum» (*C. Gent.*, IV, 11 (ed. Leon., XV, 32b 30ss). Vedi anche *De Pot.*, q. 8, a. 1 c.; *Sum. Theol.*, I, q. 34, a. 1 c.; q. 85, a. 2 ad 3m; *In Ioan.*, cap. 1, lect. 1.

⁶² Per non appesantire la citazione con le doppie parentesi, per il latino e per l'inglese, si riporta di seguito il passo originale: «repeatedly one reads that the inner word is what can be meant (*significabile*) or what is meant (*significatum*) by outer word, and inversely, that the outer word is what can mean (*significativum*) or what does mean (*significans*) the inner word» (*Verbum*, CWL 2, p. 15).

⁶³ *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 40.

⁶⁴ Cfr. TOMM., *De Ver.*, q. 9, a. 1 ad 7m.

⁶⁵ Cfr. TOMM., *In I Periherm.*, lect. 2.

⁶⁶ *Ivi*, lect. 3, § 31.

⁶⁷ Lonergan specifica che «la divisione di Aristotele riguarda i suoni che hanno un significato per convenzione: se le parti hanno un significato non solo *per accidens*, come “urto” in “furto”, allora c'è un λόγος, che viene suddiviso in indicativo, ottativo, imperativo...; se le parti non hanno alcun significato, allora la divisione è in nomi e verbi» (*Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 41, nota 12). Cfr. ARISTOT., *Per. Herm.*, I, 2-4.

realtà, le parole esteriori sono il prodotto di usi e convenzioni e variano di conseguenza nei diversi popoli:

ostendit passiones animae naturaliter esse sicut res per hoc quod sunt eadem apud omnes [...]. Melius dicendum est quod intentio Aristotelis non est asserere identitatem conceptionis animae per comparisonem ad vocem, ut scilicet unius vocis sit una conceptio, quia voces sunt diversae apud diversos: sed intendit asserere identitatem conceptionis animae per comparisonem ad res ⁶⁸.

Inoltre, dal momento che la parola interiore si colloca nell'intelletto, la corrispondenza tra questa e la realtà può essere paragonata a quella tra una funzione e la sua derivata: la parola interiore, spiega quindi Lonergan, «è esterna a tutti i casi particolari e vi si riferisce come da un punto di vista superiore [*higher viewpoint*]» ⁶⁹.

Il terzo aspetto che permette di determinare la natura del *verbum*, un aspetto strettamente collegato al precedente, riguarda la divisione delle parole interiori in due classi: definizioni [*definitions*] e giudizi [*judgements*]. Tale divisione è in realtà abbastanza controversa, dal momento che non sono presenti riferimenti ad essa nelle opere maggiori dell'Aquinate ⁷⁰; le opere nelle quali viene invece menzionata ⁷¹ fanno riferimento all'esistenza di una *processio operati* nell'intelletto, sebbene non nella volontà, giustificata dalla tesi secondo la quale «bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum sunt in mente» ⁷². Il riferimento alla verità e alla falsità che, come è noto, vengono collocate nel giudizio, presuppone chiaramente che il giudizio debba essere considerato una parola interiore e che, come conclude Lonergan, «una trattazione della parola interiore secondo san Tommaso debba includere i giudizi non meno che la formazione delle definizioni» ⁷³.

Un quarto elemento della nozione generale di una parola interiore consiste nel fatto che essa costituisce l'oggetto di pensiero [*object of thought*]. Ciò che è astratto, vero o falso, non è, in quanto tale, una cosa reale né un pura copia, ma un prodotto della mente, un «prodotto conosciuto [*known*]» – specifica Lonergan – e in quanto tale un oggetto» ⁷⁴. L'esempio proposto è quello delle invenzioni tecniche: in questo caso ciò che l'inventore viene a conoscere, non è una realtà già esistente ma semplicemente un'idea che, pur potendo eventualmente diventare realtà, resta solo un'idea [*merely an idea*]. L'invenzione, cui allude l'esempio, è l'opera di un'immaginazione creativa, mentre le arti pratiche, invece, seguono il cammino segnato dalla tradizione; in entrambi i casi, però, valgono alcuni principi generali, quali la determinazione del fine e l'applicazione dei principi per il raggiungimento del fine, la cui applicazione conduce a un piano di operazioni che, in quanto tale, è conoscenza non di ciò che è, ma solo dell'idea di ciò che si può fare.

⁶⁸ TOMM., *In I Periherm.*, lect. 2, § 21; cfr. ARISTOT., *Per. Herm.*, I, 1, 16a 5-8.

⁶⁹ *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 42.

⁷⁰ Si tratta de le *Sentenze*, il *Contra Gentiles*, la *Summa Theologiae* e il *Compendium*.

⁷¹ Cfr. *De Veritate* (q. 4, a. 2 c.; q. 3, a. 2 c.), *De Potentia* (q. 8, a. 1 c.; q. 9, a. 5 c.), le *Quaestiones Quodlibetales* (V, a. 9 c.) e il commento al Vangelo di Giovanni (*In Ioan.*, cap. 1, lect. 1).

⁷² TOMM., *De Ver.*, q. 4, a. 2 ad 7m.

⁷³ *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 43.

⁷⁴ *Ibidem*.

Se Aristotele, nella *Metafisica*, aveva analizzato questo escogitare cose [*thinking things*] giungendo alla conclusione che il fine che è primo nell'intenzione, è ultimo nell'esecuzione, mentre ciò che è primo nell'esecuzione, è ciò che viene per ultimo nell'ordine del pensiero, san Tommaso si trova a dover affrontare l'ulteriore problema della conciliazione tra la semplicità di Dio e l'infinità delle idee da lui conosciute. La soluzione adottata dall'Aquinate consiste in una generalizzazione del teorema aristotelico sulle arti pratiche, la quale, come nota Lonergan, comporta che «non solo la prescrizione del medico, il progetto dell'architetto, l'idea dell'inventore sono un prodotto e un oggetto di pensiero, ma anche qualsiasi altra definizione e giudizio»⁷⁵. Pertanto, la definizione, in quanto tale, è astratta mentre il giudizio è vero o falso: infatti nessuna cosa reale è astratta o vera o falsa, nel senso rilevante di verità o falsità.

Nonostante la spiegazione principale della definizione e del giudizio, entrambi prodotti e oggetti di pensiero, sia da ricercare principalmente nell'ambito della discussione tomista sulle idee divine, è possibile ritrovare alcune affermazioni anche nei passi che trattano esplicitamente il tema della parola interiore. Una delle più complete si trova nel *De Potentia*, ove si afferma che la parola interiore è «primo et per se intellectum»⁷⁶, ma è soprattutto importante ricordare il *Contra Gentiles* in cui san Tommaso evidenzia la distinzione tra *res intellecta*, con riferimento alla cosa esterna, e *intentio intellecta* che indica la parola interiore. Egli sostiene che la differenza che intercorre tra il comprendere la prima e il comprendere la seconda è la stessa che passa tra la logica o psicologia e la metafisica. Inoltre, come il termine *intentio*, anche il termine *ratio* si riferisce alla parola interiore: «bianco e nero sono fuori dalla mente [*outside the mind*], ma la "*ratio albi*" è solo nella mente [*only in the mind*]]»⁷⁷.

Il quinto elemento rilevato dal filosofo per la comprensione della nozione generale di una parola interiore è che «in essa e per mezzo di essa l'intelletto viene a conoscere le cose»⁷⁸.

Tale tema implica necessariamente il confronto con le diverse posizioni che scaturiscono dall'adozione del senso del reale piuttosto che della ragione come criterio di realtà. Per introdurre l'argomento Lonergan fa riferimento alle modalità conoscitive degli animali i quali, sottolinea, «conoscono non meri fenomeni [*phaenomena*] ma cose [*things*]]»: i cani, infatti, «conoscono i loro padroni, le ossa, gli altri cani e non solo le apparenze di queste cose»⁷⁹. L'integrazione sensitiva dei dati sensibili esiste anche nell'uomo e, commenta Lonergan, «perfino nel filosofo» con la conseguenza che se la si considera come conoscenza della realtà, ne risulterà il contrasto secolare cui si faceva riferimento tra il solido senso del reale [*sense of reality*] e le esangui categorie della mente [*categories of the mind*].

La posizione tomista, però, così come la concepisce Lonergan, rappresenta una possibile alternativa tra realismo e idealismo che si concretizza attraverso l'indicazione di una terza via che vede nella ragione [*reason*] il criterio e al tempo

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ TOMM., *De Pot.*, q. 9, a. 5 c.

⁷⁷ *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 45. Cfr. TOMM., *In VI Met.*, lect. 4, § 1230; la formula consueta «*ratio quam nomen significat est definitio rei*» viene da TOMM., *In IV Met.*, lect. 16, § 733.

⁷⁸ *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 45.

⁷⁹ *Ibidem*, per entrambe le citazioni.

stesso ciò che dà significato al termine reale: «il reale è ciò che è; e “ciò che è” [*what is*] è conosciuto nell’atto razionale del giudizio»⁸⁰.

Ricollegando questo discorso alle due operazioni dell’intelletto cui si è fatto riferimento in precedenza, emerge come nella prima – che consiste nella conoscenza del *quod quid est* – non sia implicata né la verità, né la falsità dal momento che questo è un livello puramente logico nel quale non si conosce ancora la cosa ma solo la sua idea; fintanto che si prende in considerazione solo questo primo atto dell’intelletto, non c’è quindi alcun uso della parola interiore come mezzo di conoscenza.

La dualità di idea e cosa viene introdotta in un ulteriore livello, quello della seconda operazione dell’intelletto che, facendo sorgere il problema della verità in quanto conformità, fa della mente il mezzo attraverso il quale si conosce la cosa. In questo secondo livello emerge anche la parola interiore come ciò che media, non solo tra il significato delle parole esteriori e la realtà significante, ma anche tra l’intelletto e le cose che sono capite⁸¹.

L’elemento della comprensione costituisce anche il sesto punto su cui Lonergan si sofferma all’interno di questa rassegna di nodi concettuali centrali per la definizione del *verbum mentis*; l’elemento della comprensione sottolinea infatti la necessità della parola interiore per l’atto dell’*intelligere*. Per riconoscere la portata universale di tale assunto occorre tuttavia un ulteriore sforzo di comprensione della psicologia della stessa parola interiore, dal momento che non è possibile «affermare con la nostra conoscenza naturale di Dio che il suo capire implichi la processione di una parola interiore»⁸².

Infine, prendendo in considerazione il settimo e ultimo aspetto, l’analisi di Lonergan evidenzia nel pensiero tomista l’identificazione del *verbum* con l’oggetto immanente con cui termina l’operazione intellettuale:

la parola interiore della mente umana emerge alla fine di un processo di ricerca intellettuale; [...] finché non emerge, non capiamo ancora ma pensiamo in vista di capire; [...] essa emerge simultaneamente all’atto di capire; [...] è un’espressione del contenuto conoscitivo dell’atto di capire; [...] quanto più perfetto è l’unico atto di capire, tanto più numerose sono le parole interiori che esso abbraccia con una singola visione⁸³.

Il riferimento all’atto di capire permette quindi di affermare la natura più propria della parola interiore, la sua relazione con il linguaggio e il suo ruolo nella conoscenza della realtà.

⁸⁰ *Ibidem*, [*Verbum*, CWL 2, p. 20].

⁸¹ «[...] conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante pertingit ad rem» (TOMM., *De Ver.*, q. 4, a. 2 ad 3m).

⁸² *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 47. Cfr. anche TOMM., *De Ver.*, q. 4, a. 2 ad 5m; *Sum. Theol.*, I, q. 32, a. 1 ad 2m.

⁸³ *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, pp. 47-48.

3.2. Dall'atto di comprendere alle parole interiori

I nodi concettuali elencati nel paragrafo precedente illustrano con chiarezza quale sia il senso dell'intera argomentazione lonerganiana sul *verbum mentis* nel particolare aspetto dell'elaborazione tomista presa in considerazione; tuttavia per comprendere pienamente la natura dell'analisi sulle parole interiori è forse utile un'ulteriore precisazione in relazione all'atto del comprendere.

Come si è più volte ribadito, il comprendere, secondo il punto di vista di Lonergan, può essere di due tipi: un comprendere diretto [*direct understanding*] che «genera la definizione, nel quale [...] l'idea sopraggiunge»⁸⁴, e un comprendere riflessivo [*reflective understanding*] che «genera il giudizio, in cui si vede che non si può non giudicare che una cosa è così»⁸⁵.

Relativamente all'opera di san Tommaso, inoltre, Lonergan può constatare che, mentre nel caso della trattazione dell'intelletto in generale, si ha un riferimento indiretto alle parole interiori, le trattazioni sulla Trinità e sulla pluralità delle idee divine, presentano un diretto riferimento; sulla base di ciò il Nostro osserva che l'intento di san Tommaso nell'esaminare il testo aristotelico, è da ricondurre alle questioni teologiche di fondo che guidano la sua ricerca⁸⁶.

Indipendentemente dai riferimenti, Lonergan riscontra una certa congruenza e uniformità nell'idea di parola interiore che emerge dalla riflessione tomista, riconducibile, come sottolinea Korzeniowski, alla «distinzione tra l'atto di comprendere (*simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis*) e il fatto che questo intelligibile è ordinato alla sua manifestazione»⁸⁷. Per san Tommaso, quindi, come conclude Lonergan, la parola interiore è un'emanazione dell'intelletto [*emanation from intellect*] che la rende conosciuta⁸⁸, essa quindi aggiunge qualcosa alla semplice intuizione dell'intelletto e, al tempo stesso, segue la stessa intuizione dell'intelletto, la quale, come si legge nel commento al primo libro delle *Sentenze*, è:

species concepta in qua est similitudo eius quod dicitur [...] quaedam similitudo in intellectu ipsius rei intellectae⁸⁹.

In base a queste considerazioni l'analisi si rivolge al problema dell'intelligibilità della conoscenza, introdotto da una rassegna di posizioni classiche che comprende Socrate, Platone e Aristotele; l'attenzione è rivolta ai criteri adottati per definire la virtù, la giustizia, la scienza, e si concentra in modo particolare sulla classificazione aristotelica delle domande a carattere gnoseologico⁹⁰, in base alla quale l'analisi del

⁸⁴ *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 50; Lonergan descrive così la sensazione evocata dall'atto del capire diretto «la mente scatta [*clicks*], l'idea sopraggiunge e ci si sente di gridare "eureka" come Archimede» (*Ibidem*, cfr. anche *Verbum*, CWL 2, p. 25).

⁸⁵ *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 41.

⁸⁶ Cfr. *Ivi*, p. 41, nota 48.

⁸⁷ KORZENIOWSKI, *Il Logos-Verbum Mentis in s. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*, p. 104.

⁸⁸ TOMM., *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1.

⁸⁹ La citazione rimanda a due passi distinti: vedi *Ivi*, d. 27, q. 2, a. 1 ad 3 co.; d. 28, q. 2, a. 3 co.

⁹⁰ Cfr. ARISTOT., *Anal. Post.*, II, 2, 89b 36ss.; vedi anche TOMM., *In II Post. Anal.*, lect. 1 dove, a proposito delle quattro domande, si legge: «ad quæ quattuor reduci potest quidquid est queribile vel scibile».

capire [ἐπίστασθαι] è formulata attraverso il sillogismo scientifico in cui «il termine medio è la causa reale della presenza del predicato nel soggetto»⁹¹.

L'articolata analisi lonerganiana attraverso il confronto e la critica della posizione aristotelica, specie in merito alle domande del secondo tipo, giunge alla conclusione che l'atto di comprendere è anteriore alla concettualizzazione:

poiché l'atto di capire [*understanding*]- l'*intelligere proprie* - è anteriore alla concettualizzazione [*conceptualization*] e ne è la causa, e poiché l'espressione non avviene che attraverso la concettualizzazione, ogni tentativo di fissare l'atto di capire altrimenti che grazie alla descrizione introspettiva [*introspective description*] è destinato a un insuccesso parziale⁹².

L'osservazione si sposta così a descrivere l'intellezione nel fantasma [*insight into phantasm*] dove l'intellezione sta al fantasma come la forma alla materia in quanto «coglie l'oggetto in un aspetto interiore [*inward*] così che la mente, grazie a essa e non senza fatica, viene a concepire i concetti filosofici di forma e di materia»⁹³.

Così, nel tentativo di comprendere il ruolo dei sensi all'interno della produzione del "fantasma", si apre la via all'interrogativo, formulato da Korzenowski, «se tali luoghi dell'interiorità siano semplici nessi di congiunzione fra il mondo delle cose e il concetto, ovvero, pur nella loro subordinazione gerarchica all'intelletto, non godano di dignità ed autonomia»⁹⁴.

Per Lonergan, quindi, l'intellezione nel fantasma è la prima parte del processo che muove dal senso, attraverso il comprendere, fino alla definizione essenziale: senza il fantasma non sarebbe possibile neanche l'atto intellettuale, dal momento che «non si può comprendere senza comprendere qualcosa» e quel "qualcosa capito" la cui intelligibilità è attuata, è appunto il fantasma, la cui necessità è la necessità stessa dell'oggetto.

3.3. Processione della "parola interiore"

In accordo con la posizione tomista, per la quale quel che si dice di Dio va inteso non in senso materiale, ma «secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente»⁹⁵, Lonergan afferma che la processione della parola interiore è appunto una *emanatio intelligibilis*.

Ogni atto di causalità è infatti intelligibile ma esistono alcune fondamentali differenze tra la processione di una parola interiore [*procession of an inner word*] e un processo naturale [*natural process*]. L'analisi lonerganiana si sofferma, in modo particolare, su tre aspetti peculiari: in primo luogo l'intelligibilità del processo

⁹¹ *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 53; si ricorda che l'analisi aristotelica del capire consiste anzitutto nella sua identificazione con la conoscenza di una causa e secondariamente nella sua espressione nel sillogismo scientifico: «noi pensiamo di conoscere un singolo oggetto assolutamente – non già in modo sofistico, cioè accidentale – quando riteniamo di conoscere la causa, in virtù della quale l'oggetto è» (ARISTOT., *Anal. Post.*, I, 2, 71b 9ss.; cfr anche TOMM., *In I Post. Anal.*, lect. 4).

⁹² *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 62 [*Verbum*, CWL 2, p. 38].

⁹³ *Ivi*, p. 63.

⁹⁴ KORZENIOWSKI, *Il Logos-Verbum Mentis in s. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*, p. 111.

⁹⁵ TOMM., *Sum. Theol.* I, q. 27, a. 1 c. *ad fin.*

naturale è passiva e potenziale, è «ciò che può essere capito [*understood*], non è un capire [*understand*]; è un oggetto d'intelletto potenziale» ⁹⁶; inoltre l'intelligibilità di qualche legge naturale specifica non può mai essere l'intelligibilità dell'idea stessa di legge intelligibile e, infine, nel processo naturale l'intelligibilità è imposta dall'esterno, le nature, infatti, «agiscono intelligibilmente non perché sono intelligenti – che non lo sono – ma perché sono realizzazioni di idee e di un piano divini» ⁹⁷.

Dall'altra parte, negli esseri dotati di intelligenza ci troviamo di fronte a caratteri diametralmente opposti: in primo luogo laddove quella naturale è passiva e potenziale, qui la processione della parola interiore è attiva e attuale; inoltre essa è intelligibile in quanto attività dell'intelligenza in atto, quindi non come un oggetto potenziale ma come il comprendere stesso e la sua attività.

L'intelligibilità della parola interiore sfugge alla formulazione di qualche legge specifica, ne è prova il fatto che la processione, in tal caso, è regolata secondo i principi d'identità, di non contraddizione, del terzo escluso e di ragione sufficiente che non vanno, però, interpretati come leggi specifiche, ma semplicemente come condizioni essenziali perché ci siano oggetti da collegare mediante leggi e relazioni che li regolano. Appare così evidente come sia possibile per Lonergan affermare che «la processione di una parola interiore è il caso puro di legge intelligibile» ⁹⁸, al punto da definirla non un caso particolare ma la sintesi di tutti i casi possibili.

Infine, l'ultima differenza nasce dalla constatazione che se in un processo naturale, come si è visto, l'intelligibilità proviene dall'esterno, per quanto concerne la processione della parola interiore, l'intelligibilità è connaturata nel suo essere attivamente intelligibile: «come il calore è connaturale al fuoco, così la processione intelligibile è connaturale all'intelligenza in atto» ⁹⁹.

All'interno della riflessione lonerganiana, quindi, l'intelligenza in atto si pone come fondamento “creativo” di ogni legge e, in particolare, di quelle che regolano la processione della parola interiore che sono i costitutivi generali di qualsiasi legge, come sottolinea giustamente Korzeniewski:

l'intelligenza in atto non segue leggi imposte dall'esterno, piuttosto è il fondamento dell'intelligibilità in atto della legge, è costitutiva e, per così dire, creativa della legge; e le leggi della processione intelligibile di una “parola interiore” non sono leggi particolari, ma i costitutivi generali di qualsiasi legge; precisamente a motivo della connaturalità dell'intelligibilità dell'intelligenza, perché l'intelligenza sta a qualsiasi legge concepita come la causa sta all'effetto ¹⁰⁰.

A queste prime considerazioni sul *verbum mentis* l'analisi lonerganiana fa seguire un'articolata esposizione della psicologia del giudizio, l'analisi metafisica dell'intellezione, della concettualizzazione e del giudizio e, infine, la rassegna degli elementi metafisici e psicologici presenti nello stesso concetto tomista di Dio in quanto conosciuto non solo naturalmente, ma anche mediante la rivelazione divina.

⁹⁶ *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 71 [*Verbum*, CWL 2, p. 46].

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ivi*, p. 71.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ KORZENIEWSKI, *Il Logos-Verbum Mentis in s. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*, p. 123.

Le pagine di Lonergan contengono a questo proposito importanti considerazioni sul pensiero tomista e sullo sviluppo da esso impresso alla nozione di parola interiore in forza dell'approfondimento in chiave psicologica della teoria dell'astrazione ¹⁰¹.

Tra le molte conclusioni cui giunge l'intero lavoro lonerganiano su san Tommaso, mi sembra, però, importante menzionare soprattutto le considerazioni in merito alla possibilità di trovare una conciliazione finale tra le posizioni di Aristotele e Agostino, ricomprese in una superiore sintesi posta in essere dal *doctor Angelicus*:

È solo la *Summa* [...], con la sua modesta appendice, il *Compendium Theologiae*, che inizia non dal Padre ma da Dio [...], che non solo si serve dell'analogia agostiniana per avanzare dal concetto di Dio come *ipsum intelligere* al concetto di Dio come il pensare assoluto di un pensiero assoluto, ma inoltre fa questo in pieno accordo con un concetto di teologia in cui la nozione di scienza di Aristotele è allargata per fare posto al *Crede ut intelligas* di s. Agostino ¹⁰².

Le posizioni dei tre grandi filosofi si ricompongono così, quali tessere di un unico mosaico, all'interno della lettura lonerganiana che ritrova, attraverso ognuno di essi, la via d'accesso agli «sconfinati orizzonti dell'interiorità» ¹⁰³ quale sede del dialogo e del confronto ermeneutico tra comprendere ed essere, dimensioni distinte e correlate del processo che vede il soggetto impegnato nella costruzione e appropriazione del suo orizzonte di senso.

Gli studi sul *Verbum*, che concludono il presente lavoro, rappresentano così il fondamento sul quale Lonergan ha costruito non solo la sua riflessione filosofica ma soprattutto il suo personale processo di realizzazione attraverso la definizione di un proprio progetto di auto-appropriazione la cui cifra è colta alla perfezione dalle parole con le quali chiude la sua prima opera e che si riportano di seguito a chiusura di questo capitolo:

c'è un disinteresse e un'oggettività che vengono solo dal mirare esageratamente in alto e lontano, che lasciano uno libero di prendere ogni questione per quel che vale, di procedere per analisi intrinseca invece di accumulare argomenti alla maniera degli oratori, di non cercare un risultato più grande di quanto l'ispirazione del momento possa garantire, di attendere con serenità che si manifesti la coerenza della verità stessa per portare alla luce l'armonia che sottostà al molteplice, e le cui parti impegnano successivamente la propria attenzione. Spontaneamente tale pensiero si muove verso la sintesi, non tanto mediante un singolo colpo maestro, quanto mediante un'innumerabile successione di adattamenti che sorgono continuamente dalla vitalità intellettuale. Inevitabilmente un siffatto pensatore fonda una scuola, poiché ciò che egli costruisce è costruito in modo sicuro, e ciò che la breve durata della vita mortale e le limitazioni della sua età lo costringono a lasciare incompiuto, nondimeno sta potenzialmente già dentro al quadro del suo pensiero e alla suggestività della sua impostazione. In ultimo, quanto più grande è un tale genio, tanto più varie, forse, saranno le scuole che si richiamano a lui; poiché non è affatto sicuro che i seguaci, sempre inferiori al genio, saranno capaci di salire più di metà la

¹⁰¹ Sulla spiegazione psicologica dell'astrazione cfr. *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 66 ss.; vedi anche KORZENIOWSKI, *Il Logos-Verbum Mentis in s. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*, pp. 129-137.

¹⁰² *Conoscenza e interiorità*, OBL 2, p. 253.

¹⁰³ Eugenio BORGNA, *Le intermissioni del cuore*, Feltrinelli, Milano 2008 (2003¹), p. 14.

montagna della sua impresa, o anche, talora, di riconoscere che una montagna ha molti versanti ¹⁰⁴.

¹⁰⁴ LONERGAN, *Grazia e libertà. La grazia operante nel pensiero di San Tommaso*, pp. 185-186.

Conclusioni

La complessità delle articolazioni, e soprattutto il tentativo di ricomprendere i diversi momenti dell'esperienza umana all'interno di una visione unitaria, può forse suscitare in chi si accosti per la prima volta ai testi di Bernard Lonergan una sorta di sconcerto e di disorientamento, soprattutto quando tali testi si diffondono in modo analitico nelle pur doverose distinzioni che i singoli argomenti di volta in volta richiedono. A uno sguardo complessivo, sembra prevalere l'interesse metodologico, che suggerisce modalità diverse e distinzioni sempre più articolate, sia pure nel sostanziale impianto unitario che va oltre il campo specifico dell'approfondimento teologico, per indicare uno stile di ricerca in grado di esprimere in modo significativo la specificità dei diversi ambiti.

L'impressione che si ricava da questo primo approccio è destinata tuttavia ben presto a lasciare spazio all'emergere progressivo di una visione unitaria e coerente, che può essere indicata, così come si è cercato in questo lavoro di suggerire, in una sorta di cammino a ritroso che da *Method in Theology* ritorni alle pagine decisive di *Insight* e, ancora più indietro, agli studi sul *verbum mentis* nel pensiero di san Tommaso. In tale cammino occupa un ruolo particolarmente significativo proprio l'approfondimento della prospettiva ermeneutica, che va in qualche modo sottratta alla frammentarietà delle distinzioni e all'aridità del metodo, per acquisire pregnanza filosofica in riferimento alla visione d'insieme che lo sguardo dell'interprete riesce a cogliere in virtù del ruolo imprescindibile svolto dall'interiorità del soggetto. Sia pure all'interno di una visione complessiva di realismo metafisico, che viene a distinguere la prospettiva di Lonergan rispetto agli sviluppi dell'ermeneutica di derivazione heideggeriana, non va comunque dimenticato il ruolo centrale che il soggetto svolge nella ricostruzione delle più diverse articolazioni del sapere. Di qui la centralità del problema ermeneutico, che trova nell'*insight*, ossia nella visione d'insieme con cui il soggetto si pone di fronte alla realtà e al mondo della cultura, il proprio nucleo essenziale, in forza di un legame imprescindibile tra ogni interpretazione e l'interiorità del soggetto.

Nel tracciare le conclusioni di questo mio lavoro, può tornare utile ripercorrere i singoli momenti della ricerca in modo sistematico, seguendo questa volta l'ordine cronologico dei testi di Lonergan sui quali ci si è soffermati, quasi a evidenziare nella progressione degli argomenti la validità della ricostruzione che qui si è suggerita.

Il legame tra interpretazione e interiorità si affaccia in modo evidente già nei primi studi condotti sul pensiero di san Tommaso, presentati nell'ultimo capitolo

del presente lavoro: la riflessione sul *verbum mentis* rappresenta il primo tentativo da parte di Lonergan di accedere all'ambito interiore, sia pure nel suo radicamento profondo all'intelligibilità dell'essere. Attraverso il confronto con il pensiero tomista, e quindi indirettamente con quello aristotelico e agostiniano che in esso avevano trovato nuova collocazione, Lonergan comincia infatti a comprendere l'importanza decisiva dell'auto-appropriazione per la realizzazione autentica del soggetto.

Secondo quest'ottica va concepito anche il tentativo di realizzare il programma leonino di approfondire le categorie della modernità attraverso una rinnovata e piena comprensione del pensiero antico: una dichiarazione programmatica che presenta un importante valore ermeneutico e che qualifica come tale l'intera costruzione metodologica lonerganiana. Lo stesso metodo, pur se non è stato concepito convenzionalmente come ermeneutico, si può così rileggere nei termini di un'ermeneutica dell'interiorità sia cognitiva che esistenziale; la sua elaborazione infatti nasce con l'intento di promuovere una superiore integrazione di saperi a partire dallo sviluppo autentico del soggetto.

Questa tematica si ripropone soprattutto negli studi sul comprendere portati avanti in *Insight* che, come si è visto attraverso l'analisi del terzo capitolo, segna l'emergere di un interesse più sistematico nei confronti del tema dell'interpretazione, la cui trattazione non è però mai scissa dal riferimento all'interiorità del soggetto e alla sua autenticità.

La ricostruzione ermeneutica lonerganiana, riscontrabile in questa fase del pensiero del filosofo, è attenta a ribadire la necessità di non separare l'indagine sulla natura della conoscenza umana e del processo interpretativo, dall'esercizio dell'auto-appropriazione: ciò si traduce in un vero e proprio invito rivolto al soggetto affinché compia personalmente lo sforzo di comprendere il proprio conoscere. Solo infatti attraverso l'incentivazione del lavoro di auto-appropriazione riflessiva della struttura della conoscenza, sarà poi possibile, come si è visto, verificare prima la fondatezza di una tale struttura e poi la sua corrispondenza con quella del reale, nella prospettiva di un fondamentale isomorfismo tra conoscere, comprendere ed essere.

Il primato della conoscenza può essere compreso solo se letto in funzione del rovesciamento che si registra nel pensiero lonerganiano: come si è ribadito, infatti, mentre negli scritti sull'Aquinate la gnoseologia veniva espressa in termini metafisici, in *Insight* è la metafisica a essere fondata ed espressa in termini di principi conoscitivi. La gnoseologia consente, inoltre, il passaggio della riflessione al piano dell'epistemologia e della metafisica, a partire dalle nozioni fondamentali contenute nella struttura coscienziale dinamica del soggetto, le quali, come è emerso dall'analisi dei caratteri della coscienza, sono nozioni di quell'oggettivo verso il quale tende la stessa coscienza, rinviano cioè alla nozione dell'essere, e, di conseguenza, comportano l'oggettività e la trascendenza del conoscere. L'esercizio spontaneo dell'attività conoscitiva, inteso come svolgimento del puro desiderio di conoscere, intende necessariamente l'essere a cui si giunge in via definitiva solo nel giudizio, dove lo spirito afferma che il dato compreso e concettualizzato esiste e corrisponde a ciò che l'intelletto ha capito.

La soluzione del rapporto tra conoscenza e realtà e, di conseguenza del passaggio dal piano del pensiero a quello dell'essere, consegue dall'affermazione

fondamentale dell'intrinseca intelligibilità dell'essere, vale a dire dall'impossibilità di separare l'essere dall'intelligibile dal momento che l'essere è l'obiettivo del puro desiderio di conoscere. Contenuti questi che vengono sinteticamente riassunti dallo stesso Lonergan quando definisce l'essere come ciò che è intelligentemente colto e razionalmente affermato. Risultano a questo punto evidenti le conseguenze di una tale posizione sul piano ermeneutico, caratterizzato in questa fase dalla ricerca di nozioni e criteri per determinare ed esprimere la verità e, in modo particolare, dalla definizione dei canoni per un'ermeneutica scientifica e metodica, basata sul problema del rapporto tra conoscenza, realtà e oggettività.

Nella fase successiva a *Insight*, come si è ampiamente ricordato, si assiste a una svolta della filosofia lonerganiana che si sposta dalla prospettiva dell'intelletto speculativo, centrata sul ruolo della mente, a quella del soggetto esistenziale che, nella sua complessità e totalità, comprende sia l'elemento speculativo che quello coscienziale.

Ciò si riflette chiaramente sul modo in cui Lonergan concepisce l'ermeneutica dell'interiorità i cui termini, prima considerati nella loro valenza essenzialmente conoscitiva, sono ora ricondotti a una dimensione esistenziale che non annulla l'elemento conoscitivo ma lo ricomprende in una nuova e più completa articolazione. Le fasi di questo passaggio possono in parte essere ricostruite attraverso il riferimento alla ricca serie di appunti e articoli composti negli anni Sessanta, che testimoniano il lungo studio da parte di Lonergan del processo interpretativo, e soprattutto dei diversi livelli presenti all'interno del rapporto ermeneutico tra interprete e testo. Le riflessioni contenute in tali testi, uno dei quali viene qui per la prima volta pubblicato, corredato dalla traduzione italiana, come *Appendice* al presente lavoro, permettono di constatare, ancora una volta, il legame sempre presente tra la problematica dell'interpretazione e quella della soggettività, che troverà una parziale, ma comunque sistematica configurazione in *Method in Theology*.

Come si è visto nel secondo capitolo, inoltre, quest'opera che contiene il frutto della lunga e complessa ricerca di una nuova metodologia in grado di far dialogare tra loro le diverse discipline attraverso il metodo, offre non solo una trattazione sistematica del tema dell'interpretazione, ma affronta il problema della collocazione dell'ermeneutica all'interno del più vasto panorama filosofico.

La necessità di distinguere il problema filosofico dell'ermeneutica dagli altri problemi della filosofia, con cui intrattiene relazioni, ma con i quali non può essere identificato, permette di collocare il pensiero lonerganiano all'interno di un personale quadro di riferimento, che si qualifica come intermedio tra le posizioni dell'ermeneutica filosofica ed esistenziale e la teoria ermeneutica, ma con adattamenti propri e personali.

La distinzione tra i diversi ambiti, inoltre, si ricollega ancora una volta al tema dell'interiorità, considerato però sotto l'aspetto della coscienza: la deduzione delle specializzazioni funzionali dai livelli della coscienza, infatti, ribadisce nuovamente il legame tra interpretazione e interiorità, posto però sullo sfondo di un forte radicamento all'oggettività.

La proposta di Lonergan assume, così, in tutta la sua portata la svolta al soggetto del pensiero moderno ma senza avallarne il rifiuto dell'oggettività e il conseguente rischio di una deriva di stampo relativistico: ciò è possibile dal momento che il

significato della soggettività in Lonergan risulta ben lontano da quello che vede nell'oggettività un ostacolo che impedisce al soggetto di realizzarsi pienamente; a suo avviso, infatti, è proprio l'abbandono dell'oggettività a determinare la distruzione dei valori della persona. La reale oggettività risiede nella soggettività autentica: tale assunto vale anche per l'ambito ermeneutico, che supera l'aspetto intellettuale e gnoseologico della coscienza così da allargarsi alla considerazione della dimensione morale e religiosa dell'uomo, la cui importanza è ribadita anche nel valore ermeneutico attribuito alla conversione.

L'analisi delle specializzazioni funzionali condotta nel secondo capitolo ha permesso poi di evidenziare la presenza di molti e significativi nodi ermeneutici all'interno della deduzione e descrizione degli ambiti non solo dell'interpretazione, ma anche della dialettica, della storia, della fondazione; la trattazione specifica di ognuno di questi ambiti, inoltre, ha permesso di evidenziare di volta in volta le diverse prospettive storica, dialettica, morale che, nel loro insieme, costituiscono la complessità della dimensione ermeneutica ed esistenziale dell'interiorità del soggetto.

Si è infine avuto modo di rilevare i problemi legati alla presenza di alcune letture non pienamente giustificate del testo di Lonergan, soprattutto in merito all'importanza di mantenere l'ordine nel quale le specializzazioni funzionali sono state dedotte, dato il diretto rapporto con i corrispondenti livelli della coscienza. In questo contesto, però, è forse importante fare un ulteriore breve riferimento alla possibilità di interpretare l'ermeneutica lonerganiana in termini veritativi sulla scorta di una lettura che, come è noto, colloca il momento veritativo, considerato centrale per l'intero processo interpretativo, al secondo livello del sistema coscienziale, quello dell'intelligenza, dal quale viene poi dedotta la specializzazione funzionale dell'interpretazione. Come si è, però, avuto modo di mostrare nella trattazione, il problema della verità emerge in Lonergan in relazione all'evento del giudizio, come frutto di quel processo di appropriazione che si colloca al terzo livello della coscienza. Senza nulla togliere all'importanza decisiva dell'intelligenza, il rischio, a mio avviso, è che una lettura dell'ermeneutica lonerganiana come ermeneutica veritativa *tout court* non tenga nel dovuto conto l'importanza all'interno del processo interpretativo del ruolo del soggetto, senza il quale, come si è visto, l'intera costruzione perde il suo elemento proprio e unificante.

Oltre che come categoria unificante, in grado di conferire organicità all'intero discorso lonerganiano, la dimensione dell'interiorità permette anche di vedere sotto una nuova luce elementi imprescindibili per una lettura del processo ermeneutico, come quello del significato sul quale mi sono soffermata nel quarto capitolo. In esso la tematica è affrontata ponendo il significato in relazione con la sua fonte trascendentale, rappresentata dalla stessa coscienza umana intesa come coscienza di significati, una struttura euristica che consente il passaggio graduale dai dati del senso alla visione complessiva dell'universo materiale. In particolare, la funzione costitutiva attribuita al significato nei confronti del mondo umano e della cultura, permette ancora una volta al discorso ermeneutico di porsi in posizione intermedia tra il piano dell'essere e quello del comprendere. Anche qui, del resto, torna il ruolo dell'interiorità in quanto tale funzione si estrinseca, oltre che nelle parole, nei gesti, nei simboli, nell'arte, nelle forme espressive in generale, ricondotte all'ambito del

“significato incarnato” attraverso il quale ogni persona comunica il senso della sua vita, mettendo in atto un superamento della pura significazione linguistica.

Il significato svolge quindi una funzione mediatrice nell’ambito del rapporto tra il soggetto e l’orizzonte all’interno del quale egli vive ed è confinato; l’analisi della relazione tra questi due elementi, oggetto del quarto capitolo, attraverso la considerazione dei possibili sviluppi e delle articolazioni che ne conseguono, ha così permesso di far emergere lo sfondo ermeneutico sul quale si colloca il rapporto stesso tra interprete e oggetto da interpretare. In questo contesto è, altresì, stato possibile sottolineare la valenza ermeneutica di altri aspetti che caratterizzano il pensiero lonergiano, espressi da concetti quali il “punto di vista universale”, lo stesso “orizzonte”, il fondamentale tema dell’“interesse”, che, ribadendo la possibilità e l’importanza dell’auto-appropriazione, per la realizzazione autentica del soggetto, contribuiscono a delineare i caratteri dell’ermeneutica così come viene letta da Lonergan.

Un’ermeneutica che, in definitiva, non consiste semplicemente in una lettura di testi classici della filosofia, ma anche e in senso più pieno in un far venire alla luce nella maggiore luminosità possibile ciò che avviene quando si ha a che fare con un’autentica lettura: quel che faccio quando in effetti leggo, comprendo, interpreto, traduco, è intimamente legato a quello che sono.

Affrontare direttamente tale questione significa cancellare i confini tra l’elemento cognitivo e l’elemento esistenziale: questo è il fondamento metodologico di quell’ermeneutica dell’interiorità che ci viene proposta da Lonergan.

Bibliografia

1. PRIMARIA

1.1. OPERA OMNIA

Collected Works of Bernard Lonergan

[pubblicata presso il Lonergan Research Institute of Regis College, Toronto 1988-]

Grace and Freedom: operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas [CWL 1], by Frederick E. Crowe - Robert M. Doran, 2000, pp. XXIII, 513.

Verbum: Word and Idea in Aquinas, [CWL 2], by Frederick E. Crowe - Robert M. Doran, 1997, pp. 320.

Insight. A Study of Human Understanding, [CWL 3], by Frederick E. Crowe - Robert M. Doran, 1992, pp. XXVI, 875.

Collection. Papers by Bernard Lonergan, [CWL 4], by Frederick E. Crowe - Robert M. Doran, 1988², pp. XVIII, 349.

Understanding and Being. The Halifax Lectures on Insight, [CWL 5], by Elisabeth A. Morelli - Mark D. Morelli, 1990, pp. XIX, 467.

Philosophical and Theological Papers 1958-1964, [CWL 6], by Robert C. Croken - Frederick E. Crowe - Robert M. Doran, 1996, pp. XV, 306.

Topics in Education. The Cincinnati Lectures of 1959 on the Philosophy of Education, [CWL 10], by Frederick E. Crowe - Robert M. Doran, 1993, pp. 308.

Philosophical and Theological Papers 1965-1980, [CWL 17], by Robert C. Croken - Robert M. Doran, 2004, pp. XIV, 448.

Phenomenology and Logic. The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism (1957), [CWL 18], by Philip McShane, 2001, pp. XXIV, 419.

Shorter Papers, [CWL 20], by Robert C. Croken - Robert M. Doran - H. Daniel Monsour, 2007, pp. XV, 319.

Collana Opere di Bernard Lonergan

[pubblicata presso Città Nuova Editrice, Roma 1993-]

Conoscenza e Interiorità. Il Verbum nel pensiero di San Tommaso, [OBL 2], a cura di Natalino Spaccapelo e Saturnino Muratore, 2004, pp. 304.

Insight. Uno studio del comprendere umano, [OBL 3], a cura di Natalino Spaccapelo e Saturnino Muratore, 2007, pp. LXXVI, 1004.

Comprendere e essere. Le lezioni di Halifax su Insight, [OBL 5], a cura di Natalino Spaccapelo e Saturnino Muratore, 1993, pp. 408.

Sull'educazione. Le lezioni di Cincinnati (1959) sulla «Filosofia dell'educazione», [OBL 10], a cura di Natalino Spaccapelo e Saturnino Muratore, 1999, pp. 480.

Il Metodo in Teologia, [OBL 12], a cura di Natalino Spaccapelo e Saturnino Muratore; trad. it. di Giovanni B. Sala, 2001, pp. 464.

1.2. VOLUMI CURATI DALL'AUTORE

Insight. A Study of Human Understanding, 1947, Darton, Longman & Todd-Philosophical Library, London-New York 1957 [1967⁷], pp. XXX, 785; [ora in CWL 3].

The Subject, The Aquinas Lectures for 1968, Wisconsin-Alfa Charter of Phi Sigma Tau, National Honor Society for Philosophy at Marquette University, Peter A. Brooks Memorial Union, 3 marzo 1968, Marquette University Press, Milwaukee 1968, pp. 35; ora in *A Second Collection*, cit., pp. 69-86. Trad. it. *Il soggetto* in Valter DANNA (a cura di), *Bernard Lonergan. Il metodo teologico, le scienze e la filosofia*, Atti del convegno "Bernard Lonergan s.j. Verso un'integrazione dei saperi" (Torino, 12 marzo 2005), *Studia Taurinensia* vol. 19, Effatà Editrice, Torino 2006,, pp. 144-157.

Doctrinal Pluralism (The Père Marquette Theology Lectures), Marquette University Press, Milwaukee 1971, pp. IV, 75 [ora in CWL 17, pp. 70-104]. Trad. it. *Il pluralismo dottrinale*, a cura di Giovanni B. Sala, Edizioni Paoline, Catania 1977, pp. XIV, 77.

Method in Theology, Darton, Longman & Todd-Herder & Herder, London-New York 1971, pp. XII, 405; [IV ed.: University of Toronto Press, Toronto 1999]. Trad. it. *Il metodo in teologia*, a cura di Giovanni B. Sala, Queriniana, Brescia 1975, pp. 432 [ora in OBL 12].

Philosophy of God and Theology. The Relationship between Philosophy of God and the Functional Specialty, Systematics, Darton, Longman & Todd, London 1973, pp. XI, 74; ora in CWL 17, pp. 199-218. Trad. it. *Ragione e fede di fronte a Dio. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale "sistemica"*, a cura di Giovanni B. Sala, Queriniana, Brescia 1977, pp. 145.

1.3 VOLUMI CURATI DA TERZI

- Verbum: Word and Idea in Aquinas*, by David B. Burrell, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1967, pp. XV, 300; [II ed. riv.: London 1968]. Trad. it. *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, a cura di Natalino Spaccapelo, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984, pp. 262 [ora in OBL 2].
- Collection. Papers by Bernard Lonergan*, by Frederick E. Crowe, Darton, Longman & Todd, London-New York 1967, pp. XXXV, 280 [ora in CWL 4].
- Grace and Freedom: operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, by J. Patour Burns, Darton Longman & Todd, London-New York 1971, pp. XII, 187. Trad. it. *Grazia e libertà. La grazia operante nel pensiero di San Tommaso*, a cura di Natalino Spaccapelo, Editrice Università Gregoriana, Roma 1970, pp. 216.
- A Second Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.J.*, by William F. Ryan - Bernard J. Tyrrell, Darton, Longman & Todd, London 1974, pp. XII, 300.
- Understanding and Being: an Introduction and Companion to Insight*, by Elisabeth A. Morelli - Mark D. Morelli, The Edwin Mellon Press, New York-Toronto 1980, pp. 356, [ora in CWL 5]. Trad. it. in OBL 5.
- Caring about Meaning. Patterns in the Life of Bernard Lonergan*, by Pierrot Lambert - Charlotte Tansey - Cathleen Mary Going, Thomas More Institute, Montreal 1982, pp. 271; trascritto sulla base dell'intervista a Lonergan del 20 maggio 1982.
- A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.J.*, by Frederick E. Crowe, Geoffrey Chapman - Paulist Press, London - New York 1985, pp. VI, 256.

1.4 ARTICOLI, CONFERENZE E CORSI

- The Form of Mathematical Inference*, «Blandyke Papers», 283 (1928), pp. 126-137; ora in CWL 20, pp. 3-12.
- True Judgment and Science*, «Blandyke Papers», 291 (1929), pp. 195-216; ora in CWL 20, pp. 34-44.
- Gratia Operans: a Study of the Speculative Development in the Writings of St. Thomas Aquinas*, Tesi 793 della Pontificia Università Gregoriana (diretta da P. Charles Boyer s.j.), Roma 1940, pp. IV-339.
- St. Thomas' Thought on "Gratia Operans"*, «Theological Studies», 2 (1941), pp. 289-324.
- St. Thomas' Thought on "Gratia Operans"*, «Theological Studies», 3 (1942), pp. 68-88; 375-402; 533-578.
- Thought and Reality*. Series of weekly lectures at the Thomas More Institute, Montreal, novembre 1945 - maggio 1946; inedito.
- De ente supernaturali: supplementum schematicum*, L'Immaculée-Conception, Montréal 1946, pp. 83, inedito; ora in *The Early Latin Works of Bernard J.F. Lonergan*, by Frederick Crowe, Regis College, Toronto 1973.

- The concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas*, «Theological Studies», 7 (1946), pp. 349-392.
- The concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas*, «Theological Studies», 8 (1947), pp. 35-79; 404-444.
- The concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas*, «Theological Studies», 10 (1949), pp. 3-40; 359-393.
- Intelligence and Reality*. Notes for Lectures at the Thomas More Institute, Montreal, marzo-maggio 1951; inedito.
- Theology and Understanding*, «Gregorianum» 35 (1954), pp. 630-648; ora in CWL 4, pp. 114-132.
- Isomorphism of Thomist and Scientific Thought*, «Sapientia Aquinatis», 1 (1955), pp. 119-127; ora in CWL 4, pp. 133-142. Trad. it. *Isomorfismo tra il tomismo e il pensiero scientifico*, in Valter DANNA (a cura di), Bernard Lonergan. *Il metodo teologico, le scienze e la filosofia*, cit., pp. 136-143.
- De Constitutione Christi ontologica et psychologica supplementum confecit Bernardus Lonergan*, Gregorian University Press, Roma 1956.
- The Lecture Notes on Existentialism I: Orientation and Authors*, Lecture at the Boston College, 1957, inedito; ora in CWL 18, pp. 167-194.
- The Lecture Notes on Existentialism II: Subject and Horizon*, Lecture at the Boston College, 1957, inedito; ora in CWL 18, pp. 195-215.
- General Orientation*, Lecture at the Boston College, 15 luglio 1957, inedito; ora in CWL 18, pp. 219-233.
- On Being Oneself*, Lecture at the Boston College, 15 luglio 1957, inedito; ora in CWL 18, pp. 234-246.
- The later Husserl*, Lecture at the Boston College, 16 luglio 1957, inedito; ora in CWL 18, pp. 247-265.
- Phenomenology: Nature, Significance, Limitations*, Lecture at the Boston College, 16 luglio 1957, inedito; ora in CWL 18, pp. 266-279.
- Subject and Horizon*, Lecture at the Boston College, 18 luglio 1957, inedito; ora in CWL 18, pp. 280-297.
- Horizon, History and Philosophy*, Lecture at the Boston College, 19 luglio 1957, inedito; ora in CWL 18, pp. 298-317.
- Insight: Preface to a Discussion*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 32 (1958), pp. 71-81; ora in CWL 4, pp. 142-152.
- Christ as Subject: a Reply*, «Gregorianum», 40 (1959), pp. 242-270; ora in CWL 4, pp. 153-184.
- De Intellectu et Methodo*, Note «collectae et ordinatae...ab aliquibus auditoribus», St. Francis College, Roma 1959, pp. 72; inedito.

- Openness and Religious Experience*, in AA.VV., *Il problema dell'esperienza religiosa*, Atti del XV Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari, Gallarate 1960, pp. 460-62; ora in CWL 4, pp. 185-187.
- De Methodo Theologiae*, Notes for lectures at Gregorian University, Roma 1962, pp. 60; inedito.
- Notes on the Method in Theology: Hermeneutics*, Regis College, Toronto luglio 1962, pp. 16; inedito [reperibile in Bernard Lonergan Archive: codice 18040DTE060/A1804].
- Time and Meaning*, Lecture to the Academic Community of Regis College, Toronto, 16 settembre 1962, inedito; ora in CWL 6, pp. 94-121.
- Metaphysics as Horizon*, «Gregorianum» 44 (1963), pp. 307-318; ora in *Collection*, CWL 4, pp. 188-204.
- The Analogy of Meaning*, Lecture at the Thomas More Institute, Montréal, 24 settembre 1963, inedito; ora in CWL 6, pp. 183-213.
- Cognitional Structure*, «Continuum» vol. 2 (1964), pp. 530-542; ora in CWL 4, pp. 205-221. Trad. it. *La struttura della conoscenza* in LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale "sistemica"*, cit., pp. 80-87.
- Existenz and Aggiornamento*, «Focus: a Theological Journal» 2 (1965), pp. 5-14; ora in CWL 4, pp. 222-231.
- Dimensions of Meaning*, Distinguished Lecture Series to the faculty and student body at Marquette University, Milwaukee, 12 maggio 1965, inedito; ora in CWL 4, pp. 232-245. Trad. it. *Dimensioni del significato*, in LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale "sistemica"*, cit., pp. 104-122.
- Transition from a classicist World-View to Historical-Mindedness*, 1966, inedito; ora in *A Second Collection*, pp. 1-9.
- Theories of Inquiry: Responses to a Symposium*, 1967, inedito; ora in *A Second Collection*, pp. 33-42.
- Horizons*, Lecture at the Thomas More Institute, Montreal 21 marzo 1968; ora in CWL 17, pp. 10-29.
- Natural Knowledge of God*, «Proceedings of the Twenty-Third Annual Convention», Washington D.C. 1968, pp. 54-69; ora in *A Second Collection*, pp. 117-133. Trad. it. *La conoscenza naturale di Dio*, in LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale "sistemica"*, cit., pp. 123-144.
- Transcendental Philosophy and the Study of Religion*, Institute at Boston College, Boston 3-12 luglio 1968; trascritto nel 1984 da Nicholas W. Graham dalle registrazioni delle lezioni; inedito.
- Functional Specialties in Theology*, «Gregorianum», 50 (1969), pp. 485-505. Trad. it. *Specialità funzionali in teologia*, «Rassegna di Teologia», 12 (1971), pp. 33-45.

- Hermeneutics and the Philosophy of Religion*, Lecture at the Catholic University of America, Washington, 21 novembre 1969, pp. 11; inedito [reperibile in Bernard Lonergan Archive: codice 24380DTE060/A2438].
- Meaning as a Category of Interpretation*, Lecture in the Symposium on Hermeneutics, The Catholic University of America, Washington, 25-26 aprile 1969; inedito.
- Method in Theology*. Institute at Regis College, Toronto 7-18 luglio 1969; trascrizione a cura di Nicholas W. Graham; inedito.
- Bernard Lonergan Responds*, in Philip MCSHANE (ed.), *Foundations of Theology*. Papers from International Lonergan Congress 1970, Gill & McMillan, Dublin 1971, pp. 223-234.
- Bernard Lonergan Responds*, in Philip MCSHANE (ed.), *Language, Truth and Meaning*. Papers from International Lonergan Congress 1970, Gill & McMillan, Dublin 1972, pp. 306-312.
- Meaning 1308*, Notes for Dublin Lectures on *Method in Theology*, 1970, pp. 11; inedito. [reperibile in Bernard Lonergan Archive: codice 13080DTE070/A3108].
- Merging Horizons: System, Common Sense, Scholarship*, Lecture at the University of Toronto in series on Hermeneutics, 3 novembre 1970, «Cultural Hermeneutics», 1 (1973), pp. 87-99; ora in CWL 17, pp. 49-69.
- Linguistic Meaning and Stages of Meaning*, Notes for Dublin Lectures on *Method in Theology*, 1971, pp. 8; inedito. [reperibile in Bernard Lonergan Archive: codice 13090DTE070/A1309].
- The World mediated by Meaning*, First Lecture in the Seminar on “Technology and Culture” at the Massachusetts Institute of Technology, 24 aprile 1972, inedito; ora in CWL 17, pp. 107-118.
- Is it real?*, Second Lecture in the Seminar on “Technology and Culture” at the Massachusetts Institute of Technology, 1 maggio 1972, inedito; ora in CWL 17, pp. 119-139.
- Insight revisited*, Paper for discussion at the Thirty-fifth Annual Convention of the Jesuit Philosophical Association, 3 aprile 1973, inedito; ora in *A Second Collection*, pp. 263-278.
- Self-Transcendence: Intellectual, Moral, Religious*, Lecture at Hobart and William Smith Colleges in Geneva, New York 10 ottobre 1974; ora in CWL 17, pp. 313-331.
- The Ongoing Genesis of Methods*, «Studies in Religion», vol. VI (1976-1977), pp. 341-355; ora in *A Third Collection*, pp. 146-165.
- Reality, Myth, Symbol*, (Paper for “Boston University Symposium”, 19 marzo 1978, pp. 8), in Alan M. OLSON (ed.), *Myth, Symbol and Reality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1980, pp. 31-37; ora in CWL 17, pp. 384-390.
- Religious Experience*, in A. Thomas DUNNE – Jean-Marc LAPORTE (eds), *Trinification of the World: a Festschrift in Honour of Frederick E. Crowe*, Regis College Press, Toronto 1978, pp. 71-83; ora in *A Third Collection*, pp. 113-128.

- Religious Knowledge*, in Frederick LAWRENCE (ed.), *Loneragan Workshop*, vol. I, Scholars Press, Missoula, Montana 1978, pp. 309-327; ora in *A Third Collection*, pp. 129-145.
- What is Claude Levi-Strauss up to?*, Paper at the conference on "Hermeneutics and Structuralism: Merging Horizons", York University, Toronto 22-24 novembre 1978; inedito.
- The Human Good*, «Humanitas» (Duquesne University), 15 (1979), pp. 113-126; ora in CWL 17, pp. 332-351.
- Horizons and Trasposition*, Lecture at the Loneragan Workshop, Boston College 21 giugno 1979, inedito; ora in CWL 17, pp. 409-432.
- Quaestonnaire on Philosophy*, «Method. Journal of Loneragan Studies», 2 (1984) pp. 1-35; ora in CWL 17, pp. 352-383.
- The original Preface of Insight*, «Method. Journal of Loneragan Studies», 3 (1985), pp. 1-8; postumo.
- The Scope of Renewal*, «Method. Journal of Loneragan Studies», 16 (1998), pp. 83-101; postumo.
- Variations in Fundamental Theology*, «Method. Journal of Loneragan Studies», 16 (1998), pp. 5-24; postumo, a cura di Frederick Crowe.

2. SECONDARIA

2.1 STUDI SU LONERAGAN

- Pierre ANGERS - Colette BOUCHARD, *L'appropriation de soi*, Les Éditions Bellarmin, Montréal 1986. Trad. it. *L'autoappropriazione*, collana *Attività educativa: una teoria, una prassi*, vol. II, a cura di Natalino Spaccapelo, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993.
- COELHO Ivo, *Hermeneutics and Method: the "Universal Viewpoint" in Bernard Loneragan*, University of Toronto Press, Toronto, 2001, pp. XX, 345.
- CONLEY Peter, *The Development of the Notion of Hermeneutics in the Works of Bernard J. Loneragan, S.J.*, Doctoral dissertation, Catholic University of America, Washington 1973; inedito.
- CROWE Frederick E., *The Loneragan Enterprise*, Cowley, Cambridge (Mass.) 1980, pp. XXI, 121.
- ID., *Method in Theology: an Organon for our Time*, Marquette University Press, Milwaukee 1980, pp. 65.
- ID., *Loneragan*, UK Geoffrey Chapman, Cassel - London 1992, pp. 146. Trad. it. *Bernard J.F. Loneragan: progresso e tappe del suo pensiero*, a cura di Natalino Spaccapelo - Saturnino Muratore, trad. di Gabriele Bonetti, Città Nuova, Roma 1995, pp. 192.

- DANNA Valter, *Percorsi dell'intelligenza. Un viaggio nella filosofia con Bernard Lonergan*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2003, pp. 570.
- ID. (a cura di), *Bernard Lonergan. Il metodo teologico, le scienze e la filosofia*, Atti del convegno "Bernard Lonergan s.j. Verso un'integrazione dei saperi" (Torino, 12 marzo 2005), *Studia Taurinensia* vol. 19, Effatà Editrice, Torino 2006, pp. 174.
- DORAN Robert, *Theology and the Dialectic of History*, University of Toronto Press, Toronto 1990, pp. 732.
- ID., *Subject and Psiche*, Marquette University Press, Washington 1977, pp. 285.
- ID., *What is Systematic Theology?*, University of Toronto Press, Toronto - Buffalo - London 2005, pp. 253.
- DUNE Tad, *Spiritualità e metodo: un'introduzione a Bernard Lonergan*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2003, pp. 296.
- FINAMORE Rosanna, *B. Lonergan e l'Education: «L'alveo in cui il fiume scorre»*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, pp. 342.
- GILBERT Paul - SPACCAPELO Natalino (a cura di), *Il Teologo e la Storia: Lonergan's Centenary (1904-2004)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, pp. XIII, 389.
- GUGLIELMI Giuseppe, *La sfida di dirigere se stessi. Soggetto esistenziale e teologia fondazionale in Bernard Lonergan*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008, pp. 191.
- GIUSTINIANI Pasquale, *Bernard Lonergan*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 179.
- HART James, *Theories of Consciousness: Lonergan and Some Contemporaries*, Catholic University of America, Washington 1965, diss.
- KORZENIOWSKI Ireneusz Wojciech, *Il Verbum Mentis in Lonergan*, Excerptum thesios ad Doctoratum Philosophiae, Pontificia Università Lateranense, Roma 2008, pp. 171.
- ID., *Il Logos-Verbum Mentis in s. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*, collana *Saggi per il nostro tempo*, vol. 21, Lateran University Press, Roma 2010, pp. 538.
- LAMB Matthew L., *History, method and theology: a dialectical comparison of W. Dilthey's critique of historical reason and B. Lonergan's meta-methodology*, Scholars Press for the American Academy of Religion, Missoula (1978), pp. XXV, 536.
- ID. (ed.), *Creativity and Method. Essays in Honor of B. Lonergan*, Marquette University Press, Milwaukee 1981, pp. X, 584.
- MEYNELL Hugo, *Bernard Lonergan*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, pp. 270.
- MATHEWS William A., *Lonergan's Quest. A Study of Desire in the Authoring of Insight*, University of Toronto Press, Toronto 2005, pp. 564.
- MCÉVENUE Sean - MEYER Ben F. (eds), *Lonergan's Hermeneutics: its Development and Application*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1989, pp. 313.

- MC SHANE Philip, *Language, Truth and Meaning*. Papers from the International Lonergan Congress 1970, Gill and MacMillan, Dublin 1972, pp. 343.
- MORELLI Elisabeth - MORELLI Mark, *The Lonergan Reader*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1997, pp. 628.
- MURATORE Saturnino, *Seminario per la lettura di Insight*, Istituto per la Promozione delle Scienze Umane, Perugia ottobre 1997 – marzo 1998, [dattiloscritto inedito].
- ID., *Filosofia dell'Essere*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2006, pp. 430.
- NASH MARSHALL Siobhan, *La ricettività dell'intelletto: Lonergan e la ripresa della gnoseologia scolastica nel XX secolo*, V&P Università, Milano 2002, pp. 268.
- ROBIDOUX Joseph, *The Hermeneutics of Bernard Lonergan*, Katholieke Universiteit Leuven, 1984, pp. 522.
- ROTA Giovanni, "Persona" e "natura" nell'itinerario speculativo di Bernard J.F. Lonergan, s.j. (1904-1984), Edizioni Glossa, Roma-Milano 1998, pp. XXI, 406 [Estratto dissertaz. dottorato in teologia, relatore John M. McDermott, Università Gregoriana, Roma 12 dicembre 1997; Presentazione di Giovanni B. Sala].
- SPACCAPELO Natalino, *Fondamento e orizzonte. Scritti di antropologia e filosofia*, Armando Editore, Roma 2000, pp. 283.
- TEEVAN Donna, *Lonergan, Hermeneutics & Theological Method*, Marquette University Press, Milwaukee 2005, pp. 226.
- TRACY David, *The Achievement of Bernard Lonergan*, Herder & Herder, New York 1970, pp. XV, 302.
- TRIANI Pierpaolo, *Il dinamismo della coscienza e la formazione. Il contributo di Bernard Lonergan ad una "filosofia" della formazione*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. XVIII, 344.
- ID. (a cura di), *Sperimentare, conoscere, decidere. Riflessioni sull'educare a partire da Bernard Lonergan*, Editrice Berti, Piacenza 2001, pp. 200.
- ID. (a cura di), *Sviluppo della coscienza e valori: il contributo di Bernard Lonergan*, Editrice Berti, Piacenza 2003, pp. 163.
- WEBB Eugene J., *Philosophers of Consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*, University of Washington Press, Seattle – London 1988, pp. IX, 342.

2.2 ARTICOLI E SAGGI SU LONERGAN

- BIOLO John, *A Lonergan's Approach to St. Augustine's Interpretation of Consciousness*, «Science et Esprit», 31 (1979), pp. 323-341.
- BLANDINO Giovanni, *La teoria della conoscenza in B. Lonergan*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 73 (1981), pp. 513-529.
- ID., *Discussione sul problema critico*, «Aquinas», 1 (1985), pp. 519-533.

- BYRNE Phillip, *Insight, Inference and Aristotle's Theory of Demonstration*, in «Insight and Inference: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», Michael Baur (ed.), 73 (2000), pp. 237-250.
- COELHO Ivo, *Hermeneutics as a Return to the Concrete: Fred Lawrence's Meditations on Heidegger, Gadamer and Lonergan*, «Divyadaan. Journal of Philosophy & Education», 19/1-2 (2008), pp. 235-268.
- CORALLUZZO Francesco, *La nozione di common sense in Bernard Lonergan*, «Sensus Communis», 5 (2004), pp. 45-58.
- DANNA Valter, *Un approccio originale a san Tommaso: Bernard J. Lonergan*, «Archivio Teologico Torinese», 2 (1996), pp. 7-37.
- DELANEY Hubert, *From "Viewpoint" in Insight to "Horizon" in Method in Theology (I)*, «Milltown Studies», 11 (Spring 1983), pp. 75-98.
- ID., *From "Viewpoint" in Insight to "Horizon" in Method in Theology (II)*, «Milltown Studies», 12 (Autumn 1983), pp. 45-60.
- ID., *"Horizon" in Method: Implications for Education*, «Milltown Studies», 13 (Spring 1984), pp. 95-106.
- DEODATO Giuseppe, *Conoscenza e conversione: un rilevante circolo ermeneutico nell'epistemologia teologica di Bernard Lonergan*, «Lateranum», 73 (2007), pp. 797-833.
- DORAN Robert, *Subject, Psyche and Theology's Foundations*, «Journal of Religion», 57 (1977), pp. 267-287.
- ID., *From Psychic Conversion to the Dialectic of Community*, in *Lonergan Workshop 6*, by Frederick Lawrence, Scholars Press, Atlanta 1986, pp. 35-107.
- ID., *Self-Knowledge and the Interpretation of Imaginal Expression*, «Method: Journal of Lonergan Studies», 4 (1986), pp. 55-84.
- GAETZ Ivan, *Methodical Hermeneutics: Bernard Lonergan's Treatment of Hermeneutics and Hermeneutical Issues in Method in Theology*, master's thesis, Regis College, Toronto 1985; inedito.
- HARRINGTON Joseph Warren, *Conversion as Foundation of Theology: an Interpretation of Bernard Lonergan's Position*, dissertazione di dottorato, Fordham University, New York 1980; inedito.
- LAWRENCE Frederick, *Gadamer and Lonergan: A Dialectical Comparison*, «International Philosophical Quarterly», vol. 20, 1 (1980), pp. 25-47.
- ID., *Expanding Challenge to Authenticity in Insight: Lonergan's Hermeneutics of Facticity (1953-1964)*, «Divyadaan. Journal of Philosophy & Education», 15/3 (2004), pp. 427-456.
- ID., *The unknown 20th Century Hermeneutic Revolution: Jerusalem and Athens in Lonergan's Integral Hermeneutics*, Paper for Conference on "Hermeneutics, Postmodernism and Relativism", 6-7 September 2007, Divyadaan: Salesian

- Institute of Philosophy, Nashik-India, «Divyadaan. Journal of Philosophy & Education», 19/1-2 (2008), pp. 87-118.
- ID., *Loneran's sublation of Integral Hermeneutics*, Seminario Internazionale "Al di là dell'essenzialismo: Bernard Lonergan, un neo-scolastico atipico", 13-15 Maggio 2008, Istituto Italiano per gli Studi filosofici, Napoli; inedito.
- MCDERMOTT John M., *Bernard Lonergan*, in RINO FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia*, vol. III: *Da Vitus Pichler a Henry de Lubac*, Dehoniane, Roma-Bologna 1996, pp. 843.
- MCKINNEY Ronald, *The Hermeneutical Theory of Bernard Lonergan*, «International Philosophical Quarterly», 23 (1983), pp. 277-290.
- ID., *Loneran's Notion of Dialectic*, «Thomist», 46 (1982), pp. 221-241.
- MCSHANE Philip, *An interview with Bernard Lonergan*, «The Clergy Review», 56 (1971), pp. 412-431; poi pubblicato in *A Second Collection*, pp. 209-230.
- PAMBRUN James R., *The Relationship between Theology and Philosophy: Augustine, Ricoeur and Hermeneutics*, «Theoforum», 36 (2005), pp. 293-319.
- ROBERT Pierre, *Recherches sur la notion d'Incarnate Meaning chez Bernard Lonergan*, «Église Théologie», 26 (1995), pp. 203-224.
- SALA Giovanni, *La Metapsique comme structure heuristique selon B. Lonergan*, «Archives de Philosophie», 33 (1970) pp. 45-71; 35 (1972) pp. 443-467, 555-570; 36 (1973) pp. 43-68, 625-642.
- ID., *La trascendenza come dimensione della coscienza umana in B. Lonergan*, «Giornale di Metafisica», 27 (1972), pp. 481-527.
- ID., *Aspetti filosofici del "Metodo in Teologia" di Bernard Lonergan*, «La Civiltà Cattolica», 124: I (1973), pp. 329-341.
- ID., *Aspetti teologici del "Metodo in Teologia" di Bernard Lonergan*, «La Civiltà Cattolica», 124: II (1973), pp. 553-567.
- ID., voce *Bernard Lonergan*, in Paul VANZAN – Hans Jürgen SCHULTZ (a cura di), *Lessico dei Teologi del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 545-555.
- ID., *Bernard Lonergan: un teologo esamina la propria mente*, «La Nottola», 4 (1985), pp. 35-50.
- ID., *Bernard J.F. Lonergan, S.I.: il contributo di un teologo per una filosofia cristiana*, «Rassegna di Teologia», 26 (1985), pp. 529-552.
- ID., *Da Tommaso d'Aquino a Bernard Lonergan: continuità e novità*, «Rassegna di Teologia», 36 (1995), pp. 407-425.
- ID., *L'analisi della coscienza umana in B. Lonergan. Un contributo preliminare al problema cristologico*, «La Scuola cattolica», 94 (1996), pp. 187-213.
- SAVARIARPITCHAI Jayaseelan, *A Practical Application of Hermeneutical Principles of Bernard Lonergan*, «Jnanodaya. Journal of Philosophy», 12 (2005), pp. 69-77.

3. GENERALE: OPERE E ARTICOLI

- AA. VV. (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*. Atti del IV seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Collana: Studia Ephemeridis "Augustinianum", Roma 1993, pp. 279.
- ALICI Luigi, *Il linguaggio come segno e come testimonianza: una rilettura di Agostino*, Studium, Roma 1976, pp. 208.
- ALICI Luigi – PICCOLOMINI Remo – PIERETTI Antonio (a cura di), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova Editrice, Roma 2002, pp. 276.
- BARZAGHI Giuseppe, *La teologia come scienza. Esplicitazioni e approfondimenti del concetto tomistico*, «Doctor Communis», 1 (1995), pp. 3-34.
- BIOLO Salvino (a cura di), *Trascendenza divina: itinerari filosofici*, contributi al 48° Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, aprile 1993, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 316.
- BLEICHER Joseph, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Routledge and Kegan Paul, London 1980, pp. XI, 288. Trad. it. *L'ermeneutica contemporanea*, a cura di Stefano Sabattini, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 344.
- BRIGATI Roberto, *Ordine dell'amore. La critica agostiniana allo stoicismo e la psicologia del profondo*, in «Filosofia e Teologia», 14. 3 (2000), pp. 497-508.
- CHIESA Curzio, *Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre*, in «Histoire Épistémologie Langage», 14/II (1992), pp. 15-30.
- CORETH Emerich, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Tyrolia, Innsbruck 1961, pp. 672.
- ID. et. al. (Hrsg.), *Christliche Philosophie in katholischen Denken des XIX und XX, Jahrhunderts*, Band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1988, pp. 870; ed. it. *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, vol. II: *Ritorno all'eredità scolastica*, a cura di Gaspare Mura – Giorgio Penzo, Città Nuova, Roma 1994, pp. 979.
- EBELING Gerhard, *Hermeneutik*, in «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» [RGG], III, ed. Kurt Galling, Mohr, Tübingen 1959³, coll. 242-262. Trad. it. *Ermeneutica*, a cura di Dalmazio Rossi, in «La Rosa», a. 1, n. 2, Rimini, pp. 49-69.
- EDDINGTON Arthur Stanley, *The Nature of the Physical World*, MacMillan, New York, University Press, Cambridge [UK] 1928, pp. 361. Trad. it. *La natura del mondo fisico*, a cura di Charis Cortese De Bosis - Lucio Gialanella, Laterza, Bari 1935, pp. 389.
- FERRARIS Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988, pp. XI, 483.
- ID., voce *Ermeneutica*, in Paolo ROSSI (a cura di), *La filosofia*, UTET, Torino 1995, pp. 39-83.

- FORTIS Jean-Michel, *La notion de langage mental: problèmes récurrents de quelques théories anciennes et contemporaines*, in «Histoire Épistémologie Langage», XVIII/2 (1996), pp. 75-101.
- FRANKL Viktor, *The unheard cry for meaning. Psychotherapy and humanism*, Simon and Schuster, New York, Hodder and Stoughton, London 1978, pp. 196. Trad. it. *Un significato per l'esistenza*, a cura di Giuseppe Pessa, presentazione di Eugenio Fizzotti, Città Nuova, Roma 1983, pp. 195.
- GADAMER Hans Georg, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1960 (1965²), pp. 486. Trad. it. *Verità e metodo*, a cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 1983 (2004), pp. 586.
- GELDSETZER Lutz, *Che cos'è l'ermeneutica?*, trad. it. a cura di Bruno Bianco, «Rivista di filosofia neo-scolastica», anno LXXV, 4 (1983), pp. 594-621.
- HUNERMANN Peter, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19 Jahrhundert*, Herder, Freiburg i. Br. 1967, pp. 439.
- HUSSERL Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, hrsg. von Reinhold N. Smid, «Husserliana», 29, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London 1993, pp. 1993. Trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di Walter Biemel, avvertenza e prefazione di Enzo Paci, Il Saggiatore, Milano 1975, pp. XIII, 548.
- INHELDER Bärbel - PIAGET Jean, *La psychologie de l'enfant*, PUF, Paris 1966, pp. 126. Trad. it. *La psicologia del bambino*, a cura di Chiara Andreis, Einaudi, Torino 1970, pp. 136.
- JASPERS Karl, *Vernunft und Existenz*, Piper & Co., München 1960, pp. 155. Trad. it. *Ragione ed esistenza*, a cura di Ada Lamacchia, Marietti, Genova 1973, pp. 199.
- LUTOSLAWSKI Wincenty, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Longmans, Green and Co., London 1897, pp. 547.
- MARCHETTI Giancarlo, *Verità e valori. Tra pragmatismo e filosofia analitica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2008, pp. 119.
- MARÉCHAL Joseph, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique*, L'Edition Universelle, Bruxelles-Paris 1949, pp. 625. Trad. it. *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica*, a cura di Marta Rossignotti, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. XXI, 529.
- MELCHIORRE Virgilio (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. IX, 325.
- MONDIN Battista (a cura di), *Ermeneutica e metafisica: possibilità di un dialogo*, Città Nuova Editrice, Roma 1996, pp. 251.
- MURA Gaspare, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova Editrice, Roma 1990, pp. 516.

- ID., *Per un'ermeneutica metafisica: alcuni contributi della riflessione greca*, «Per la filosofia», 22 (1991), pp. 12-32.
- ID., *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005, pp. 287.
- NEWMAN John Henry, *The Idea of a University Defined and Illustrated*, Longmans, Green & Co., London 1929, pp. 527. Trad. it. *Apologia, Sermoni universitari, L'idea di università definita e illustrata*, a cura di Alberto Bosi, UTET, Torino 1988, pp. 1199.
- PALMER Richard, *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston 1969, pp. XVI, 283. Trad. it. *Cosa significa Ermeneutica? La teoria dell'interpretazione in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer*, a cura di Giovanna Gallo, Besa Editrice, Nardò (Le) 2008, pp. 507.
- PANACCIO Claude, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Éditions du Seuil, Paris 1999.
- PIAGET Jean, *Six études de psychologie*, Gontier, Genève 1964, pp. 169. Trad. it. *Lo sviluppo mentale del bambino*, a cura di Elena Zamorani, Einaudi, Torino 1967, pp. 165.
- PLANCK Max, *Scientific Autobiography and Other Papers*, by F. Gaynor, Philosophical Library, New York 1949, pp. 192. Trad. it. *Autobiografia scientifica e ultimi saggi*, a cura di Augusto Gamba, Edizioni scientifiche Einaudi, Torino 1956, pp. 132.
- RICOEUR Paul, *Herméneutique et critique des idéologies*, Aubier-Montaigne, Paris 1973, pp. 40. Trad. it. *Tradizione o alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia*, a cura di Giuseppe Grampa, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 145.
- SANNA Ignazio (a cura di), *Il sapere teologico e il suo metodo: teologia, ermeneutica e verità*, EDB, Bologna 1994, pp. 296.
- SCHUMPETER Joseph Alois, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York 1954, pp. 1260. Trad. it. *Storia dell'analisi economica*, a cura di Claudio Napoleoni, Einaudi, Torino 1959-1960, 3 volumi.
- TODISCO Orlando, *Parola e verità. Agostino e la filosofia del linguaggio*, Edizioni Anicia, Roma 1993, pp. 109.
- TOYNBEE Arnold, *A Study of History*, Oxford University Press, London 1934-1961, 12 voll.
- VERTIN Michael, *The Resurrection, Reconstructive Hermeneutics and Foundational Theology: a Discussion Summary*, «Proceedings: Catholic Theological Society of America», 40 (1985), pp. 181-183.

Appendice

Bernard LONERGAN, *Notes on the Method in Theology: Hermeneutics*
[testo inglese con traduzione di Chiara De Santis]

Il saggio ancora inedito che qui si presenta appartiene alla numerosa serie di appunti e scritti a carattere didattico che Lonergan compone durante il periodo in cui lavora all'elaborazione della sua ultima opera, *Method in Theology*, che sarà pubblicata solo nel 1972. Tutto questo materiale, parte del quale confluirà nella pubblicazione, costituisce un importante documento per ricostruire le fasi dell'elaborazione lonerganiana del rapporto ermeneutico.

Questo saggio, in particolare, scritto in occasione di una serie di lezioni sul metodo in teologia, tenute dal filosofo nel luglio 1962, presso il Regis College di Toronto, permette di approfondire i diversi livelli che sono interessati dal rapporto particolare che viene a instaurarsi tra l'interprete e il testo da questi interpretato.

On the Method of Theology

Bernard J.F. Lonergan

Hermeneutics

1. Hermeneutics and exegesis are concerned with the meaning of texts. Hermeneutics is concerned with general principles, exegesis is concerned with their application to particular cases.

2. Hermeneutics is not a primary field of inquiry.

Per se (essentially) the meaning of texts is plain and stands in no need of any exegesis. Per accidens (in a secondary way) as a result of any of number of blacks that may arise, the work of the interpreter becomes necessary.

The point can be demonstrated. If every text needed an exegesis, then the exegesis would need an exegesis and so on into infinity. Similarly, the general theory, hermeneutics, would itself need an exegesis, and the need would be recurrent.

3. The primary field of inquiry is cognitional theory. It deals with knowing in all cases. One of these cases is knowing what an author meant in writing a given sentence, paragraph, chapter, book.

Hence, within the framework of satisfactory theory of knowledge, hermeneutics is not a matter of special difficulty or interest. Such has been classical hermeneutics expounded by Aristotle and refined down the centuries.

Contemporary hermeneutics, on the other hand, is a matter of considerable difficulty and interest, mainly for four reasons.

First, the issues have been placed within the context of historical consciousness. The classicist view that "plus ça change, plus c'est la meme" ('the more something changes, the more it remains the same'), has given way to an attention to detail, to differences in detail, to an understanding of man and meaning that rises from the detailed differences to be noted in the course of human development.

Secondly, in the Geisteswissenschaften ('sciences of the spirit') – as distinct from behavioral science – the basic category is meaning, and so hermeneutics, wich deals with meaning, has a key role.

Thirdly, the lack of a commonly accepted cognitional theory has resulted:

(a) in the application of mistaken cognitional theories to the problem of hermeneutics;

(b) in efforts to employ hermeneutical problems as the springboard towards the solution of the philosophic issues;

(c) in the attitude of the "plain" man who brushes aside such theoretical considerations, proceeds by what he names simple and honest common sense,

Ermeneutica

1. Ermeneutica ed esegesi riguardano il significato del testo. L'ermeneutica concerne i principi generali, l'esegesi la loro applicazione a casi particolari.

2. L'ermeneutica non è un campo d'indagine primario.

Per se (essenzialmente) il significato del testo è evidente e non necessita di esegesi. *Per accidens* (secondariamente) come risultato di ogni tipo di difficoltà che potrebbero sorgere, il lavoro dell'interprete diviene necessario.

L'argomento può essere dimostrato: se ogni testo ha bisogno di una esegesi, poi l'esegesi avrà bisogno di un'esegesi e così avanti all'infinito. Allo stesso modo, la teoria generale, ermeneutica, avrà essa stessa bisogno di esegesi e tale bisogno potrebbe essere frequente.

3. Il campo d'indagine primario è la teoria cognitiva. Essa riguarda la conoscenza in tutti i casi. Uno di questi casi è conoscere cosa l'autore intenda nello scrivere una certa frase, paragrafo, capitolo, libro.

Quindi, nel quadro di una soddisfacente teoria della conoscenza, l'ermeneutica non è una questione di rilevante difficoltà o rilevante interesse. Così è stata l'ermeneutica classica, esposta da Aristotele e raffinata nel corso dei secoli.

L'ermeneutica contemporanea, d'altra parte è una materia di notevole difficoltà ed interesse, principalmente per quattro ragioni.

In primo luogo, i problemi sono stati posti nel contesto della consapevolezza storica. La prospettiva classicista secondo la quale "*plus ça change, plus c'est la même*" (più cambia più è la stessa cosa) ha ceduto il passo all'attenzione ai dettagli, alla loro differenziazione, a una comprensione dell'uomo e del significato che emerge dalle differenze particolari, osservabili nel corso dello sviluppo umano;

In secondo luogo, nel *Geisteswissenschaften* (scienze dello spirito) – distinta dalla scienza del comportamento – la categoria fondamentale è il significato, e quindi l'ermeneutica, che si occupa del significato, ha un ruolo chiave.

In terzo luogo, la mancanza di una teoria cognitiva condivisa ha portato:

- a) all'applicazione di teorie cognitive errate ai problemi dell'ermeneutica.
- b) allo sforzo di considerare le questioni ermeneutiche come fossero un trampolino di lancio verso le soluzioni a problemi filosofici.
- c) all'atteggiamento dell'"uomo semplice" che scarta tali considerazioni teoriche in base a ciò che egli considera semplice ed onesto senso comune e di solito è guidato dai più assurdi e superficiali slogan che si formano dalla malintesa applicazione della teoria cognitiva alle questioni ermeneutiche.

and is usually guided by the more superficial and absurd catch – phrases developed by applying mistaken cognitional theory to hermeneutical problems.

Fourthly, modern man has been busy creating a modern world, in freeing himself from reliance on tradition and authority, in working out his own world-view comparable in completeness to the Christian view that ruled in an earlier age. This has brought about a climate and an exigence for reinterpretation:

--- of Greek and Latin classical authors, removed from the context of Christian humanism, and revealed as pagans;

--- of the Scriptures, removed from the context of Christian doctrinal development, and restored to the pre – dogmatic context of the history of religions;

--- of the Law, removed from the context of Christian philosophy and morality, and placed within the context of some contemporary philosophy or attitude toward life.

4. Accordingly, the problems of contemporary hermeneutics are to a great extent coincident with the problems of method in contemporary Catholic theology.

We do not propose to reject historical consciousness and human science because we reject “modernity”. At the same time, we do not propose to slip into “modernity” because we wish to accept historical consciousness and human science.

We wish, then, an integration of dogmatic theology with historical consciousness and human science, but without the aberrations of Enlightenment, the Romantic movement, Idealism, Historicism, Dilthey’s relativist Lebensphilosophie (Philosophy of Life), and existentialist “Transzendenz innerhalb der Immanenz” (“Inner transcendence of immanence”), or the naturalist “Principle of the Empty Head,” “Postulate of the Commonplace,” and “Axiom of Familiarity”.

Plainly, such an integration cannot be conceived, much less achieved, without facing squarely the issues involved in the science of cognitional theory that underlies hermeneutics.

5. There are three basic exegetical operations: (1) understanding the text, (2) judging how correct one’s understanding of the text is, and (3) stating what one judges to be the correct understanding of the text.

Understanding the text has four main aspects:

(a) one understands the thing or object that the text refers to;

(b) one understands the words employed in the text;

(c) one understands the author who employed the words;

(d) it is not “one”, “I’on”, “das Man” that understands, but I do, as a result of a process of learning and at times as a result of a conversion.

Judging how correct one’s understanding of the text is raises the problem of context, of the hermeneutical circle, of the relativity of the whole, of limiting considerations on the possible relevance of more remote inquiries, and of limitations placed upon the scope of one’s interpretation.

In quarto luogo, l'uomo moderno è stato occupato a creare un mondo evoluto, a liberarsi dalle dipendenze di tradizione e religione, a elaborare il suo punto di vista paragonabile in completezza alla visione cristiana dominante nell'età precedente. Questo ha portato ad un clima e a una esigenza di reinterpretazione:

- degli autori greci e latini, rimossi dal contesto dell'umanesimo cristiano e svelati come pagani.
- delle Scritture, rimosse dal contesto dello sviluppo della dottrina cristiana e reintegrate nell'ottica pre-dogmatica della storia delle religioni.
- della Legge, rimossa dal contesto della filosofia e della morale cristiana e posta all'interno di una certa filosofia contemporanea o di un certo atteggiamento verso la vita.

4. Di conseguenza, i problemi dell'ermeneutica contemporanea sono in gran misura coincidenti con i problemi del metodo nella teologia cattolica contemporanea.

Non proponiamo di respingere una coscienza storica e una scienza umana in quanto respingiamo la "modernità". Al tempo stesso non vogliamo scivolare nella modernità in quanto vogliamo accettare la coscienza storica e la scienza umana.

Auspichiamo una integrazione della teologia dogmatica con la coscienza storica e la scienza umana, ma senza le deviazioni dell'Illuminismo, del movimento romantico, dell'Idealismo, dello Storicismo, della relativista "Filosofia di Vita" di Dilthey, l'"interiore trascendenza dell'immanenza" di stampo esistenzialista, o il "principio della testa vuota" di matrice naturalista, il postulato del luogo comune o "assioma della familiarità".

Chiaramente, tale integrazione non può essere concepita, tantomeno raggiunta, senza confrontarsi direttamente con le questioni connesse alla scienza della teoria cognitiva che sta alla base dell'ermeneutica.

5. Ci sono tre operazioni esegetiche di base: (1) capire il testo, (2) valutare quanto sia corretta la comprensione del testo, e (3) evidenziare quella che si giudica essere la corretta comprensione del testo.

Comprendere il testo prevede quattro aspetti essenziali:

- a) uno comprende la cosa/oggetto a cui il testo si riferisce.
- b) uno interpreta le parole usate nel testo.
- c) uno interpreta l'autore che usa le parole.
- d) non è "l'uno", "l'on" "*das Man*" che comprende, ma sono io attraverso un processo di apprendimento e, a volte, come risultato di una conversione.

Valutare quanto sia corretta una personale comprensione del testo solleva il problema del contesto, del circolo ermeneutico, della relatività del tutto, del limitare considerazioni sulla possibile rilevanza di vaghe, distaccate indagini e delle limitazioni basate sull'ambito dell'interpretazione soggettiva.

Stating what one judges to be correct understanding of the text raises the issue of absolute context, of “Existential” categories, of the use of human sciences in exegesis, and of the problems of concrete communication in their relativity to a given group of readers.

6. Understanding the thing or object.

The Urphenomenon (Primary phenomenon) is not intelligere verba (understanding the words) but intelligere rem per verba (understanding the thing through the words).

Exegesis, as a first level, presupposes knowledge of things, objects, and of the language that names them.

Because we already have the universal potential knowledge of the knowledge of the thing dealt with in the text, we find per se that the meaning of the text is plain, that it simply applies to a particular the universal and potential knowledge we already have of the particular.

It is true, of course, that my understanding of the thing or the true understanding of the thing may not be the author’s. But the point to “understanding the thing” is not that it settles what the author means, but that without it there is no possibility of understanding the author.

A blind man is not going to understand a description of colors; a person that has never attend to his won acts of intelligence is not going to understand a description of intelligence; etc.

By understanding the thing or object is not meant understanding only the things or objects of the visible universe. The thing or object in question may be (a) in the visible universe, (b) in the world of theory, (c) in the world of interiority, or (d) in the world of the sacred, or religion.

The contention that the interpreter should have his own understanding of the object, know what that understanding is, and distinguish it from the author’s understanding of the object, amounts to a rejection of what may be called the “Principle of the Empty Head”.

The “Principle of the Empty Head” (PEH) contends that if one is to be objective, if one is not to drag in one’s own notions, if one is not to settle in an a priori fashion what the text must mean no matter what it says, if one is not to “read into” the text what is not there, then one must drop all preconceptions of every kind, see just what is in the text and nothing more, let the author speak for himself, let the author interpret himself.

What I have named PEH, clearly enough, is a widespread view of correct interpretation.

PEH is a confusion of three distinct issues based upon an utterly in adequate account of presumption regarding the nature of human knowledge.

Rilevare quella che si giudica essere la corretta comprensione del testo, solleva la questione del contesto assoluto, delle categorie “esistenziali”, dell'uso delle scienze umane in esegesi e dei problemi di comunicazione concreta, nella loro relatività, ad un dato gruppo di lettori.

6. Capire la cosa o l'oggetto

L' *Urphenomenon* (fenomeno primario) non è *intelligere verba* (capire le parole) ma *intelligere rem per verba* (capire la cosa attraverso le parole).

L'esegesi, al primo livello, presuppone la conoscenza delle cose, degli oggetti e del linguaggio che li nomina.

Dato che noi possediamo già l'universale consapevolezza della cosa trattata nel testo, troviamo *per se* che il significato del testo è evidente, che esso applica semplicemente a un particolare la consapevolezza universale e potenziale che noi già abbiamo del particolare.

È vero, naturalmente, che la mia comprensione della cosa, o la vera comprensione di essa, può non essere quella dell'autore. Ma il punto “capire la cosa” non è ciò che ci palesa quello che l'autore vuole intendere, ma è ciò che, senza la quale non c'è la possibilità di capire l'autore.

Un cieco non ha la possibilità di capire una descrizione di colori; così come una persona che non ha mai assistito a propri atti d'intelligenza non capirà mai una descrizione d'intelligenza; ...

Capire la cosa o l'oggetto non significa capire solo le cose o gli oggetti dell'universo visibile. La cosa o l'oggetto in questione può situarsi (a) nell'universo visibile, (b) nel mondo teorico, (c) nel mondo dell'interiorità, o (d) nel mondo del sacro, della religione.

Il dubbio circa il fatto che l'interprete dovrebbe avere una propria comprensione dell'oggetto, sapendo cosa si intende per comprensione (distinguendola da quella dell'autore) equivale a un rifiuto di quello che potremmo chiamare “principio della testa vuota”.

Il “principio della testa vuota” (PEH) sostiene che, se si deve essere obiettivi, se non si può assorbire nelle proprie nozioni, se non si può regolare *a priori* ciò che il testo debba significare, se non si va a leggere ciò che nel testo non c'è, vedere solo ciò che c'è nel testo e null'altro, allora bisogna lasciar cadere tutti i preconcetti d'ogni genere e lasciare che l'autore parli per se stesso e interpreti se stesso.

Ciò che ho chiamato PEH, abbastanza chiaramente, è una diffusa vista di una corretta interpretazione.

PEH è una confusione di tre distinte questioni basate su considerazioni del tutto inadeguate dell'idea riguardante la natura della conoscenza umana.

So far from tackling in series the three tasks of (a) understanding the thing, (b) understanding the author's meaning concerning the thing, and (c) judging whether one's understanding is correct, PEH rests upon a naïve intuitionism that, so far from judging the correctness of its understanding, has no need to judge because it sees what's there, and so far from bothering about understanding the thing, has no need of understanding anything but just looks at what's there.

In fact, what is there? There are printed signs in a given order. That is all that is there. Anything over and above a reissue of the same signs in the same order will be mediated by the experience, intelligence, and judgment of the interpreter. To reject the PEH is to insist that the wider the interpreter's experience, the deeper and fuller his understanding, the profounder his judgment, then the better equipped he will be to approach the task of stating what the author means.

The basis for this contention is simple.

Interpretation is a matter of proceeding from habitual, potential, universal knowledge to a second act that regards the concrete and particular: what was meant by the author in this text.

The less that habitual knowledge, the less likelihood that the interpreter will be able to think of what the author means. The greater that habitual knowledge, the greater the likelihood that the interpreter will be able to think of what the author means.

When a critic of an interpretation states: "I do not see how Aristotle, St. Paul, Aquinas, Kant, could have meant what the interpreter says he meant," then the literal meaning of the critic's words is that he does not possess the habitual knowledge that would enable him to see how the author could have meant what the interpreter says he meant.

While PEH is widespread is positivist and in Catholic circles, it is a vigorously rejected elsewhere.

(H. G. Gadamer, Warheit und Methode, p. 254 ff. R. Bultmann, "Das problem der Hermeneutic," ZfThK 47, p. 64.)

7. Understanding the words.

Understanding the thing accounts for the per se plain meaning of the text. This plain meaning is obvious and ultimate when the author and the interpreter understand the same thing in the same way.

as

However, in conversation, so in reading, the author may be speaking of X' and the interpreter may be thinking of X". In that case, sooner or later, there arises a difficulty. Not everything true of X' will be true of X", so that the author will appear to the interpreter to be saying what is not true or even what is absurd.

Lontano dall'affrontare sequenzialmente le tre funzioni di (a) comprendere la cosa, (b) comprendere il significato che l'autore attribuisce alla cosa, e (c) valutare se la propria comprensione sia corretta, il PEH si fonda su un intuizionismo ingenuo che, lungi dal valutare la correttezza della propria comprensione, non ha bisogno di giudicare in quanto vede quello che c'è e, lontano dal preoccuparsi di comprendere la cosa, non ha bisogno d'intendere nulla, ma solo di considerare ciò che c'è.

In effetti, che cosa c'è? Ci sono segni stampati in un dato ordine, questo è tutto ciò che c'è. Nulla al di sopra di una ristampa degli stessi segni nello stesso ordine sarà mediata da esperienza, intelligenza e giudizio dell'interprete. Rifiutare il PEH significa insistere sul fatto che tanto più ampia sarà l'esperienza dell'interprete, più profonda e completa la sua comprensione, più profondo il suo giudizio, quanto meglio sarà attrezzato per affrontare il compito di affermare ciò che l'autore intende.

Il principio di questo concetto è semplice.

L'interpretazione è una questione di procedimento da una abituale, potenziale, universale conoscenza a un secondo atto che riguarda il concreto e particolare: ciò che era inteso dall'autore in quel particolare testo.

Quanto minore sarà la conoscenza abituale, altrettanto minore sarà la probabilità che l'interprete sarà capace di concepire ciò che l'autore intende. Quanto maggiore sarà la conoscenza abituale, maggiore sarà la probabilità che l'interprete sia capace di concepire ciò che l'autore intende.

Quando un critico dell'interpretazione afferma: "non vedo come Aristotele, San Paolo, Tommaso d'Aquino, Kant, potevano esprimere ciò che l'interprete intende", allora il significato letterale delle parole del critico è che egli non possiede la conoscenza abituale che gli consentirebbe di vedere come l'autore poteva esprimere ciò che l'interprete sostiene che l'autore intendesse dire.

Mentre PEH è diffuso nella visione positivista e cattolica, è fermamente respinto altrove.

(H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p.254 ff. R. Bultmann, "Das Problem der Hermeneutik", *ZfThK* 47, p. 64.)

7. Comprendere le parole

Comprendere la cosa concerne il significato *per se* nel testo. Questa semplificazione è ovvia e definitiva quando autore ed interprete considerano la stessa cosa nello stesso modo.

[as]

Tuttavia, come nella conversazione così nella lettura, l'autore potrebbe parlare di X' e l'interprete pensare ad X''. In questo caso, presto o tardi, sorgeranno delle difficoltà. Non tutto ciò che è vero di X' sarà vero per X'', così all'interprete sembrerà che l'autore stia asserendo assurdità o falsità.

At this point the controversialist has all he wants: on the basis of his mistaken assumption that the author is speaking of X'' , he sets about demonstrating the author's errors and absurdities.

The interpreter, however, considers the possibility that he himself is at fault. He rereads. He reads further. Eventually he makes the discovery that the text makes some sense when X' is substituted for X'' .

The process can occur any number of times with respect to any number of instances of X' and X'' . It is the process of learning. It is the process of learning, the self - correcting process of learning. It is the manner in which we acquire and develop common sense. It heads towards a limit in which we possess a habitual core of insights that enables us to deal with any situation, any text of any group, by adding one or two more insights relevant to the situation or text in hand.

Such understanding of the text must not be confused either with judgment on the truth of that understanding or with statement on the meaning of the text in virtue of that understanding. One has to understand before one can pass judgment on that understanding; one has to have understanding before one can express it. Understanding the text is such a prior understanding.

Such understanding matches the hermeneutical circle.

The meaning of the text is an intentional entity; it is a single paragraph that unfolds itself through parts, sections, chapters, paragraph, sentences, words. We can grasp the unity, the whole, only through the parts. Yet at the same time the parts are determined in their meaning by the whole which each partially reveals. It is by the self-correcting process of learning that we spiral into the meaning of the text, understanding the whole through the parts, and understanding parts in light of the whole.

Rules of hermeneutics or of exegesis list the points worth considering in one's efforts to arrive at an understanding of the text. Such are the analysis of the composition of the text, the determination of the author's purpose, of the people for whom he wrote, the characterization of the means he employed, linguistic grammatical, stylistic, etc.

The point to be made here is that one does not understand the text because one has observed the rules, but that one observes the rules in order to arrive at an understanding of the text. Observing the rules can be more pedantry that leads to an understanding of nothing of any moment, to missing the point entirely. The essential observance is advertence to what I do not understand and the sustained rereading, search, inventiveness, that eliminates my lack of understanding.

8. Understanding the Author.

When the meaning of a text is plain, then with the author and by his words we understand the thing.

A questo punto il polemista ottiene tutto ciò che vuole: sulla base della sua erronea supposizione che l'autore stia parlando di X'' , si accingerà a dimostrare le assurdità e gli errori dell'autore.

L'interprete, d'altronde, prende in considerazione la possibilità di essere egli stesso in errore. Rilegge. Rilegge ancora una volta. Eventualmente scopre che il testo ha un senso quando X' è sostituito da X''' .

Il procedimento può ricorrere tante volte quante sono le sollecitazioni di X' e X'' . È il processo di apprendimento, il processo auto-correttivo di apprendimento. È il modo in cui acquisiamo e sviluppiamo il senso comune. Si dirige verso un limite nel quale noi possediamo un nucleo stabile di intuizioni che ci permettono di far fronte ad ogni situazione, ogni testo di ogni genere, aggiungendo una o due intuizioni ulteriori rilevanti nella situazione o nel testo in questione.

Tale comprensione del testo non va confusa né con la valutazione sulla verità di ciò che si comprende, né con l'affermazione del significato del testo in base a ciò che si è capito. Bisogna comprendere prima che si possa esprimere un giudizio su tale comprensione; bisogna aver capito prima di poterla esprimere. Comprendere il testo è una priorità.

Tale comprensione si collega al circolo ermeneutico.

Il significato del testo è un'entità intenzionale; è un singolo paragrafo che si dispiega attraverso le parti, sezioni, capitoli, paragrafi, frasi, parole. Possiamo comprendere il tutto, l'unità, solo attraverso le parti. Ma, allo stesso tempo, le parti sono stabilite nel loro significato, da tutto ciò che ogni singolarità rivela. È dal processo auto-correttivo di apprendimento che possiamo addentrarci nel significato del testo, comprendendo il tutto attraverso le parti e comprendendo le parti alla luce dell'insieme.

Norme di ermeneutica e di esegesi elencano i punti da prendere in considerazione nello sforzo di giungere alla comprensione del testo. Tali siano le analisi della composizione del testo, la determinazione dello scopo dell'autore, dei destinatari dei suoi scritti, la descrizione dei mezzi impiegati, linguistici, grammaticali, stilistici,...

Il punto che deve essere rilevato qui è che non si deve comprendere il testo in base alle regole, ma bisogna osservare le regole per giungere ad una comprensione del testo. Osservare rigorosamente le regole può portare a una comprensione erronea in qualsiasi momento, a mancare totalmente il bersaglio. L'osservanza essenziale è l'attenzione a ciò che non capisco e la solerte rilettura, ricerca, inventiva che elimina la *mia* mancanza di comprensione.

8. Capire l'autore

Quando il significato di un testo è chiaro, capiremo la cosa *con* l'autore e attraverso le sue parole.

When a simple misunderstanding arises (e.g., the author is thinking of X' and the reader of X'') then its correction is a relatively simple process of rereading and inventiveness.

But when there is need of the long and arduous use of the self – correcting process of learning when a first reading yields a little understanding and a host of puzzles, then the problem is not so much understanding the thing or the words as understanding the author himself, his nation, language, time, culture, way of life and cast of mind.

The self-correcting process of learning is not only the way we acquire common sense in the first instance, but also the way in which we acquire an understanding of other people's common sense. Even with our contemporaries of the same culture, language, and station in life, we not only understand things with them, but also understand things in our own way and, as well, their different way of understanding the same things. We can remark that a phrase or an action is "just like you": we mean that it fits into our understanding of the way you understand and so go about things. But just as we can come to an understanding of our fellows' understanding, a common sense grasp of the ways in which we understand not with them but them, so this process can be pushed to a full development when the self – correcting process of learning brings us to an understanding of the common sense of another place, time, culture, cast of mind.

The phrase "understanding one another's common sense" must not be misunderstood. Properly, it is not understanding what common sense is, a task of the cognitional theorist. Again, it is not making another's common sense one's own so that one would go about speaking and acting like an Athenien of the 5th century B.C. But just as common sense is understanding what is to be said and what is to be done in any situations that commonly arise, so understanding another's common sense is understanding what he would say and what he would do in any situations that arose in his place and time.

This understanding another's common sense is very similar to what in Romantic hermeneutics is named "Einfühlen", "empathy".

Derived from Winckelmann and developed by Schleiermacher ¹⁰⁵ and Dilthey to be attacked by contemporaries under the influence of Heidegger (Being and Time, sec, 72 – 77).

Romantic hermeneutics conceives the text as Ausdruck, the exegete's task as Einfühlen, and criterion of the exegete's task as Reproducerien, an ability to say just why the author in each Phrase expressed himself in the precise manner in which he did.

It singles out a valid task of the interpreter and it gives an approximate account of the way in which the task is performed; but it is incomplete as well as approximate, and so it has been subjected to a good deal of criticism (Bultmann, Gadamer).

¹⁰⁵ Schleiermacher, nel testo originale.

Quando sorge un semplice malinteso (l'autore pensa ad X' e il lettore a X'') il suo chiarimento sarà un processo relativamente semplice di rilettura ed inventiva.

Ma quando c'è bisogno del lungo e arduo processo auto correttivo di apprendimento, quando una prima lettura rende una scarsa e frammentaria comprensione, il problema diviene allora non tanto comprendere la cosa, ma piuttosto comprendere l'autore in sé, la sua nazionalità, il suo linguaggio, tempo, cultura, modo di vivere e formazione mentale.

Il processo auto correttivo di apprendimento non sarà il solo modo per il quale acquisiremo senso comune in primo grado, ma anche il modo di acquisire la comprensione dell'altrui senso comune. Anche con i nostri contemporanei di stessa cultura, lingua e condizioni di vita, non intendiamo le cose solo con loro, ma anche nel nostro modo soggettivo e nonché i loro modi diversi di intendere la stessa cosa. Possiamo osservare che una frase o un'azione è "proprio come te": vogliamo dire che si adatta nel modo in cui intendiamo la tua comprensione delle cose. Ma così come approdiamo ad una comprensione delle reciproche cognizioni, una comprensione del senso comune del modo in cui abbiamo cognizione non "con loro" ma "di loro", così questo procedimento può essere spinto verso un pieno sviluppo quando il processo auto correttivo di apprendimento ci porta alla comprensione del senso comune di un altro posto, tempo, cultura, *forma mentis*.

La frase "comprendere l'altrui senso comune" non deve essere fraintesa. Propriamente non è compito della teoria cognitiva capire cosa sia il senso comune. Ancora, non si può fare di un criterio altrui uno proprio, come se si dovesse parlare o agire come un ateniese del V secolo. Ma così come senso comune significa capire cosa deve essere detto o fatto in situazioni comuni, così intendere un altrui senso comune significa capire cosa egli avrebbe detto o fatto nel suo spazio e nel suo tempo.

Questa considerazione dell'altrui senso comune è molto simile a ciò che nell'ermeneutica romantica viene chiamato "*Einfühlen*", "empatia".

Derivato da Winckelmann e sviluppato da Schleiermacher e Dilthey successivamente contestato dai contemporanei sotto l'influenza di Heidegger (*Essere e Tempo*, sec, 72-77).

L'ermeneutica romantica concepisce il testo come *Ausdruck*, il compito dell'esegeta come *Einfühlen* e il principio della funzione dell'esegeta come *Reproducieren*, una capacità di spiegare perché l'autore in ogni frase abbia espresso se stesso in quella precisa maniera.

Essa individua un valido compito dell'interprete e fornisce un resoconto approssimato del modo in cui tale funzione è eseguita; ma è incompleta e approssimativa, ed è stata soggetta a molte critiche (Bultmann, Gadamer).

Conceiving the text as Ausdruck (expression, statement) correctly draws attention to the aesthetic, intersubjective, symbolic dimension of meaning; but it overlooks or prescind from fails to insist on the aspect of linguistic meaning by which it is true or false, by which it pertains to an absolute domain, by which it can be transferred from one context to another.

Again, empathy is the simplest description of the way in which we grasp intersubjective, aesthetic, or symbolic meanings. But it contains more than a suggestion of an extrinsicism that overlooks the development of the interpreter, his acquiring and understanding of another's mode of understanding, the widening of his horizon to include or fuse with the horizon of others. So far from raising and solving the problem of the transference of meaning from the context of an ancient writer to the context of the contemporary interpreters, it encourages a mythic elimination of the problem by suggesting that the interpreter feels his way into another's mind and heart, is thought and sensibility; and it leads to a falsification of issues inasmuch as it implies that there can be no legitimate transference from one context to another, that either one thinks with the mind of Paul or also one has no "objective" knowledge of Paul's meaning whatever.

Finally, the criterion of reproducieren is excessive. It means that one not only understands the author but also can do what the author himself could not do, namely, explain why he wrote in just the way he did. Common sense understands what is to be said and what is to be done; but common sense does not understand itself and much less does it explain itself.

9. The Development of the Interpreter.

The major texts, the classics in religion, letters, philosophy, theology, not only are beyond the original horizon of their interpreters, but also demand an intellectual, moral, religious conversion of the interpreter over and above the broadening of his horizon.

In this case the reader's original knowledge of the thing is just adequate. He will come to know the thing only insofar as he pushes the self – correcting process of learning to a revolution of his own outlook. He can succeed in acquiring that habitual understanding of the author that spontaneously finds his wave – length and locks onto it only after he has affected a radical change in himself.

This is the existential dimension of the problem of hermeneutics.

Its existence is at the rest of the perennial divisions mankind in their views on morality, on philosophy, on religion.

Moreover, insofar as the radical conversion is only the basic step, insofar as there remains the further task of thinking out everything from the new and profounder viewpoint, there results the characteristic of the classic: A classical writing must never be able to be understood completely; the person who would be fashioned by classical writings must be willing to learn ever more from them.

Il concepire il testo come *Ausdruck* (espressione, affermazione) richiama giustamente l'attenzione alla dimensione estetica, intersoggettiva, simbolica del significato; ma si affaccia o prescinde o non riesce a insistere sugli aspetti del significato linguistico per cui esso è vero o falso, da cui si riferisce a un dominio assoluto, con il quale può essere trasferito da un contesto ad un altro.

Inoltre, l'empatia è la più semplice descrizione del modo in cui cogliamo i significati intersoggettivo, estetico e simbolico. Ma contiene più che una suggestione di un fatto estrinseco che trascura lo sviluppo dell'interprete, la sua acquisizione della comprensione di un altro modo di capire, l'allargamento dei suoi orizzonti teso a includere o fondersi con altrui orizzonti. Lontano dal sollevare o risolvere problemi relativi al trasferimento di significato dal contesto di un antico scrittore al contesto di un interprete contemporaneo, avalla un'illusoria diminuzione del problema suggerendo che l'interprete senta i propri pensieri e sensazioni nella mente e nel cuore di altri; e ciò porta ad un travisamento dei problemi in quanto come implica che non ci possa essere un legittimo trasferimento da un contesto ad un altro, allo stesso modo che uno dei due pensi con la mente di Paul o di qualcun altro, non produrrà mai una conoscenza "oggettiva" di ciò che Paul intendeva.

Infine, il criterio di *Reproducieren* è eccessivo. Stabilisce che non solo si comprenda l'autore, ma che si possa fare ciò che l'autore da solo non può, vale a dire spiegare perché egli scriva in quel modo. Il senso comune sa quello che deve essere detto o fatto; ma non conosce sé stesso e tantomeno riesce ad interpretarsi.

9. Sviluppo dell'Interprete

I principali testi, i classici di religione, letteratura, filosofia, teologia non solo sono al di sopra dell'orizzonte originale dei loro interpreti, ma esigono anche una conversione intellettuale, morale e religiosa dell'interprete oltre all'ampliamento del suo orizzonte.

In questo caso la conoscenza originaria della cosa del lettore è appena sufficiente. Arriverà a conoscere la cosa solo nella misura in cui spingerà il proprio processo auto-correttivo a una rivoluzione della propria prospettiva. Può riuscire ad acquisire la regolare comprensione dell'autore, che trova spontaneamente la propria lunghezza d'onda e si blocca su di essa, solo dopo aver effettuato cambiamenti radicali in sé stesso.

Questa è la dimensione esistenziale del problema dell'ermeneutica.

La sua esistenza è alla radice delle perenni divisioni dell'umanità nelle diverse visioni circa moralità, filosofia e religione.

Pertanto, nella misura in cui la conversione radicale è solo il primo passo, e a loro rimane l'ulteriore compito di ripensare il tutto dal nuovo e più profondo punto di vista, si materializza la caratteristica del classico: uno scritto classico non dovrà mai essere completamente compreso; la persona che vorrà essere "modellata" dagli scritti classici dovrà essere disposta ad imparare sempre di più da loro.

There follows another basic aspect of the task of hermeneutics from the existential dimension.

The classics ground a tradition, an Überlieferung, a culture. They create the milieu in which they are studied and interpreted. They produce in the reader through the tradition the Vorverständnis (pre - understanding) that he will need when he comes to read, study, interpret.

Such a tradition may be genuine, authentic, a long accumulation of insights, adjustments, re - interpretations, that repeats the original message afresh for each age. In that case, the reader will exclaim as did the disciples on the way to Emmaus, "Did not our hearts burn within us when he spoke on the way and opened to us the Scriptures?"

On the other hand, the tradition may be inauthentic. It may consist in a watering-down of the original message, in recasting it into terms and meanings that fit into the assumptions and convictions of those that have dodged the issue of radical conversion. In that case, a genuine interpretation will be met with incredulity and ridicule, as was St. Paul preaching in Rome and quoting Isaias, "You shall in deed hear but never understand".

It is in this perspective that is to be understood Gadamer's attack on the Aufklärung (Enlightenment) and Historismus (Historicism) as involving a bias against bias in general.

Inasmuch as these movements were concerned with creating a new world for man, a new tradition, a new culture, they were astute in laying down a principle that excluded the possibility of a tradition. But inasmuch as the destruction of tradition implies a continuous return to primitive barbarism - which was not the aim of the Enlightenment or Historicism - these movements were incoherent and shortsighted.

The ultimate issue here lies between Descartes' advocacy of a universal doubt and Newman's preference for universal belief.

10. Judging the Correctness of One's Understanding of the Text.

Such a judgment has the same criterion as any judgment on the correctness of common sense insight.

The decisive question is whether one's understanding of the text is invulnerable, whether it hits the bull's eye, whether it meets all relevant further questions.

Here the key word is "relevant". It implies a reference to a determinate prospective judgment. Without such a judgment in view, one has no criterion, no reference point, for determining which further questions are relevant.

It follows that judgment on the correctness of one's understanding of the text is, not a general judgment on that understanding in all its respects or aspects, but limited judgments with respect to determinate and restricted points. They will be of the type: at least the author means this, at least he does not mean that.

Ne segue un altro aspetto basilare del compito dell'ermeneutica dalla dimensione esistenziale.

I classici fondano una tradizione, una *Überlieferung*, una cultura. Loro creano l'ambiente in cui sono studiati e interpretati. Producono nel lettore attraverso la tradizione il *Vorverständnis* (pre-comprensione) di cui avrà bisogno quando andrà a leggere, studiare, interpretare.

Tale tradizione può essere genuina, autentica, una lunga accumulazione di intuizioni, adeguamenti, re-interpretazioni, che ripete il messaggio nuovamente per ogni età. In questo caso, il lettore esclamerà, come i discepoli sulla strada per Emmaus "Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?".

D'altra parte, la tradizione può essere inautentica. Può consistere in una annacquamento del messaggio originale, nella riformulazione in termini e significati che si inseriscono nel presupposto e nella convinzione di coloro che hanno eluso la questione della riformulazione radicale. In questo caso, una genuina interpretazione si scontrerà con incredulità e derisione, come predicava San Paolo a Roma citando Isaia: "Udrete, ma non comprenderete".

È in questa prospettiva che deve essere inteso l'attacco di Gadamer all'*Aufklärung* (Illuminismo) e all'*Historismus* (Storicismo) in quanto coinvolge una deformazione contro la deformazione generale.

Poiché questi movimenti riguardano la creazione di un nuovo mondo per l'uomo, una nuova tradizione, una nuova cultura, sono stati astuti a stabilire un principio che escludesse la possibilità di una tradizione. Ma in quanto la distruzione della tradizione implica un continuo ritorno alla barbarie primitiva – che non era l'obiettivo dell'Illuminismo o dello Storicismo – questi movimenti sono stati incoerenti e poco lungimiranti.

Il problema finale si situa qui tra la difesa cartesiana del dubbio universale e la credenza universale di Newman.

10. Giudicare la correttezza di un'interpretazione del testo

Così il giudizio ha lo stesso criterio di qualunque giudizio sulla correttezza dell'intuizione del senso comune.

La questione principale è se la comprensione soggettiva è inattaccabile, se colpisce in pieno, se affronta tutte le altre pertinenti domande.

Qui la parola chiave è "pertinente". Implica un riferimento a un determinato giudizio prospettico. Senza tale visualizzazione valutativa, non si hanno criteri, punti di riferimento, per determinare quali istanze siano più rilevanti.

Ne consegue che questo giudizio sulla correttezza della comprensione del testo non è un giudizio generale su tale comprensione in tutti i suoi aspetti, ma giudizi limitati riguardanti determinati e limitati punti. Saranno del tipo: se non altro, l'autore vuole intendere questo, oppure vuol dire altro.

The same point comes to light from the hermeneutical circle. One understands the whole only through the parts, and nonetheless the meaning of the parts is dependent on the whole. Insofar as this circle is merely logical, it is surmounted by understanding. But it has further and more fundamental aspect, namely, the relativity of the whole. With respect to a sentence, the paragraph is the whole; with respect to a word, the sentence is the whole. With respect to a paragraph, the chapter is the whole; with respect to the chapter, the book is the whole. But the book itself stands in a further, far more complex type of context that includes the opera omnia of the author, his sources, his contemporaries, the state of the question in his day, the issues then predominant, the author's aim and scope, his prospective readers, etc. In brief, there is an ever broadening hermeneutics context that ultimately finds itself in an historical context. Not only is the historical context to be known through hermeneutic contexts, but also it does not possess the type of intelligibility to be found in an hermeneutic context; the latter is like the general's plan; the former is like the course of the battle.

Now it is true that this relativity of the whole does not imply a complete fluidity, a panta rei of meaning. The meaning of the parts is affected by the whole, but it is not affected in all respects. That Brutus killed Caesar can be placed in a context that praises Brutus and, equally well, in a context that damns him; but it does not fit into a context in which it is true that Caesar killed Brutus. The Gospel of St. John has been read in a Hellenistic context and now is being read in a Palestinian context brought to light by the discoveries at Qumran. The change in context involves a change in perspectives, a change in difficulties, a change in the questions that are raised and discussed. But still this change in context does not change much in a commentary that is based upon exact analyses of the text and that is content to make cautious and restricted judgments on meaning.

There is to be noted a relation between the two reasons given for the restricted judgments to be made by the exegete. Our understanding of the text is correct insofar as it enables us to meet all further relevant questions. But what are such questions? One can pin them down in two manners. One can assign the prospective judgment to which they would be relevant. One can assign the field from which relevant questions might come. Because the field has a measure of indeterminateness, one is driven to assigning the prospective judgment. Inasmuch as one assigns such judgment, one finds oneself assigning determinate and restricted assertions.

The issue can be put in a third manner. The exegete begins from his Fragestellung, his own viewpoint, interests, concerns, that lead him to question the text. As he learns from the text, his Fragestellung becomes transformed; he discovers the questions the author was asking and attempting to meet, he understands the author in terms of the author's own questions and answers. Such an understanding of an author defines a context, settles all that is relevant to itself, and all that has no bearing on itself. If that understanding of the author is correct, then there are no further relevant questions. Still, to determine whether that understanding is correct is made difficult by the indeterminacy of the whole.

Lo stesso punto viene alla luce dal circolo ermeneutico. Si comprende l'intero attraverso le parti, e comunque l'importanza delle parti dipende dall'intero. Nella misura in cui questo circolo è semplicemente logico, è sormontato dalla comprensione. Ma c'è un altro aspetto rilevante, ossia, la relatività del tutto. Rispetto a una frase, il paragrafo è il tutto; rispetto a una parola, il tutto è la frase. Rispetto a un paragrafo, il capitolo è il tutto, e il libro è il tutto del capitolo. Ma lo stesso libro, ulteriormente, per maggiore completezza del contesto, è parte dell'*opera omnia* di un autore, le sue fonti, i suoi contemporanei, lo stato della questione in quel momento, le domande principali, l'obiettivo dell'autore, i suoi potenziali lettori,... In breve, c'è sempre uno sviluppo del contesto ermeneutico che fondamentalmente trova se stesso nel contesto storico. Non solo è il contesto storico ad essere conosciuto attraverso l'ottica ermeneutica, ma non possiede nemmeno il tipo di comprensibilità da trovare in un ambito ermeneutico; con una metafora bellica, il secondo è come il piano del generale, il primo è come lo svolgimento della battaglia.

Ora, è vero che questa relatività del tutto non implica una completa fluidità, un *panta rei* del significato. Il significato delle parti è influenzato dal tutto, ma non in tutti gli aspetti. Che Bruto uccida Cesare può essere posto in un'ottica che lodi Bruto e, allo stesso modo, in un'ottica di condanna, ma non rientra in un contesto nel quale è vero che Cesare ha ucciso Bruto. Il vangelo di San Giovanni è stato letto nel contesto ellenistico e ora è letto in un contesto palestinese portato alla luce dopo le scoperte di Qumran. Il cambiamento del contesto sollecita un cambiamento di prospettive, un cambiamento di difficoltà, un cambiamento nelle questioni che sono sorte e vengono discusse. Ma ancora, questo cambio del contesto non modifica granché in un commento basato su analisi esatte del testo e può solo esprimere cauti e limitati giudizi sul significato.

Vi è da notare una relazione tra le due ragioni date per i giudizi limitati fatti dall'esegeta. La nostra comprensione del testo è corretta nella misura in cui ci consente di affrontare tutte le questioni principali. Ma che cosa sono queste questioni? Si possono capire in due modi. Si può assegnare il campo dal quale tali questioni sorgono. In quanto questo campo ha una misura indeterminata, si è spinti ad assegnare il giudizio prospettico. Poiché si assegna tale giudizio, ci si trova naturalmente ad assegnare determinate e limitate affermazioni.

La questione può essere posta in un terzo modo. L'esegeta parte dal proprio *Fragestellung*, il proprio punto di vista, interessi, preoccupazioni, che lo portano a mettere in discussione il testo. Come egli apprende dal testo, il suo *Fragestellung* si trasforma; trova le domande che l'autore pone e cerca di rispettarle; comprende l'autore nell'ambito delle domande e risposte proprie dell'autore. Tale comprensione di un autore definisce un contesto, risolve tutto ciò che è pertinente a sé e tutto ciò che non lo è. Se tale comprensione dell'autore è corretta, non ci saranno ulteriori questioni rilevanti. Ancora, stabilire la correttezza di tale comprensione è reso difficile dall'indeterminatezza del tutto.

And until that indeterminacy can be eliminated, the exegete has to have recourse to the device of making restricted and limited judgments instead of pronouncing just what is the sum and substance, the essence and the accidents, of all the meaning contained in the text.

11. Statement of the Meaning of the text.

In stating the meaning of the text the exegete employs concepts but there are notable differences of opinion on the type of concepts he should employ.

(a) Albert Descamps, "Reflexions sur la method en theologie biblique," Sacra Pagina, I, 132 - 157.

Passage cited from pp. 142 - 143:

/This theology will be as diverse as there are, in the eyes of the alert exegete, numerous biblical authors; ultimately, there will be as many biblical theologies as there are inspired authors, for one will oblige himself above all to respect the originality of each of them.

/The inquirer will appear to take delight in slow approaches, and will often take the path of school children; his description will have flavor of ancient things; it will provide the reader with an impression of being in a different country, of being foreign, of being archaic; the desire for authenticity will manifest itself in the choice of vocabulary as biblical as possible, in the desire to avoid hasty transposition into more modern expressions, even if they have been approved in the theological tradition. There is quite a problem of discretion in the choice of words in biblical theology.

/The whole exposition of the work will have to be constructed following the conclusions from the study of its chronology and from the literary history of the biblical writings; it will be a matter of proper arrangement. That is why the questions about a dates and authenticity of inspired writings, apparently secondary in biblical theology, actually have a decisive importance.

/Moreover, these expositions of the work will remain particular enough; if they include the whole of the books of the bible, they will bear only upon a point of well delimited doctrine; if they have a complex object, they will only bear on one writing or a group of writings. As for the biblical theology that would like to embrace the whole or at least a vast portion of inspired literature, it can only do so by remaining interiorly very diverse, somewhat as, on a profane level, a "general history" of Europe or of the world must be.

/Certain people, it is true, dream of a kind of condensed version, of an exposition of the general plan of God throughout history of the two Testaments; this would be the same thing as a form of privileged biblical theology, following the idea of several writers. Actually, it seems to us that a sketch of this over - all plan only belongs to biblical theology to the extent that the historian can recognize himself within it; the believer himself only reaches the divine plan throughout the many ideas and aims of the sacred writers./

E fino a quando questa approssimazione potrà essere eliminata, l'esegeta dovrà ricorrere all'espedito del formulare limitati e cauti giudizi invece di pronunciare ciò che è solo la somma e la sostanza, l'essenza e i contrasti di tutti i significati contenuti nel testo.

11. Affermazione del significato del testo

Nell'affermare il significato del testo, l'esegeta impiega concetti, ma ci sono differenze notevoli di opinioni sul tipo di concetti che dovrebbe impiegare.

(a) Albert Descamps, "Reflexions sur la method en theologie biblique", *Sacra Pagina*, I, 132 - 157.

Passo citato dalle pag. 142-143:

/Questa teologia sarà diversa, così come ci sono, negli occhi dell'attento esegeta, numerosi autori biblici; in ultima analisi, ci saranno tante teologie bibliche quanti saranno gli autori ispirati, e sarà obbligo di ognuno rispettare l'originalità di ciascuno di loro.

/L'indagine sembrerà dilettersi in morbidi approcci, e spesso somiglierà al percorso dello scolaro; la sua descrizione avrà il gusto di cose antiche; fornirà al lettore l'impressione di essere in un'altra nazione, di essere straniero, di essere arcaico; la voglia di autenticità si manifesterà nella scelta di una terminologia quanto più biblica possibile, nell'auspicio di evitare frettolose trasposizioni in più moderne espressioni, malgrado il loro approvato uso nella tradizione teologica. Vi è piuttosto un problema di discrezionalità nella scelta delle parole nella teologia biblica.

/L'intera esposizione del lavoro dovrà essere costruita seguendo le conclusioni dallo studio della sua cronologia e dalla storia letteraria degli scritti biblici; sarà una questione di corretta disposizione. Questo è il motivo per cui le questioni circa le date e l'autenticità degli scritti ispirati, apparentemente secondarie nella teologia biblica, attualmente assumono un'importanza decisiva.

/Inoltre, questa esposizione del lavoro rimarrà abbastanza particolare; se includono l'insieme complessivo dei libri della Bibbia, porteranno solo su un punto di dottrina ben delimitata; se riguardano un oggetto complesso, daranno risultati solo su una scrittura o un gruppo di scritture. Per quanto riguarda la teologia biblica, che vorrebbe abbracciare il tutto o almeno una vasta parte di letteratura ispirata, essa può farlo solo rimanendo interiormente molto diversa, un po' come, a livello profano, deve essere una "storia generale" dell'Europa o del mondo.

/Certe persone, è vero, sognano una sorta di versione sintetica dell'esposizione del piano generale di Dio attraverso la storia dei due Testamenti; sarebbe come figurare una forma di teologia biblica privilegiata, seguendo l'idea di diversi scrittori. Attualmente, ci sembra che un disegno di questo piano superiore appartenga solo alla teologia biblica, al punto che lo storico può riconoscersi in essa; il credente può tendere al piano divino solo attraverso le varie idee e obiettivi dei sacri scrittori./

The foreign view may be named the “common sense communication of a common sense understanding of the text”.

The exegete begins from contemporary common sense; he develops the common sense of another time; he speaks to his pupils by beginning from their common sense and loading them into the multiple scriptural authors; that goal is vast, complex, endlessly nuanced.

In turn the pupils will be able to communicate their understanding in the same manner, uttering what initially gives an impression of depaysement (being in a foreign country), d’entrante (strangeness), d’archaïsme (being archaic); but when they have reached understanding, it will have become familiar to them.

(b) Besides the foregoing “ common sense communication of a common sense understanding of the text, “ one may envisage a scientific communication of a common sense understanding of the text.

Such scientific communication rises spontaneously from the foregoing common sense communication, for the very effort to communicate involves “die Wendung zur Idee” (the turning point for the idea).

This tendency and turn may be illustrated by the composition of grammars and lexicons, which are based upon familiar understanding of groups of texts, and summarize recurrent elements or features to be found in texts. Again from the grammars and lexicons of different languages or dialects, there arise another tendency and turn to the idea in the form of comparative grammars and comparative language study. To take a different instance, place names in texts lead to studies that collect the lot of them on a map; time references in texts lead to studies that collect the lot of them in a chronology; personal names in texts lead to genealogies, biographical, dictionaries, outlines of history, etc.

Now the exegete draws upon all such studies in his work of interpreting particular texts. From one viewpoint, his work is one of applying the results of investigations in a large number of specialized fields. But there is also another view point that arises in the measure that the application recurs over long series of texts.

For stating the meaning of the text is a totally new and disparate task only on the first occasion. As the number of occasions mounts on which one states the meaning of texts, one finds oneself stating over and over again the same meanings or slightly different meanings, and so one begins to compare and classify, to find basic recurrent categories, their differentiations, their frequencies. Genetic process next come to one’s attention, and from the fact one way proceed to the cause or form or the end of the genesis.

So A. Descamps casually mentions both categories and genetic considerations in his reflections on the method of biblical theology.

So H. Peinador lays it down that everyone would consider biblical theology to be a theology expressed in the very categories of the biblical authors.

Il succitato punto di vista può essere chiamato “la comunicazione del senso comune della comprensione del testo comunemente sentita”.

L’esegeta parte dal senso comune contemporaneo; sviluppa il senso comune di un altro tempo; parla ai suoi discepoli partendo dal loro senso comune conducendoli nelle varie modalità del senso comune dei molteplici autori delle Scritture. Questo obiettivo è vasto, complesso, con infinite sfumature.

A loro volta, i discepoli saranno in grado di comunicare la loro comprensione nella stessa maniera, pronunciando ciò che inizialmente dà una impressione di *depaysement* (essere in un paese estero), *d’etrangete* (estraneità), *d’archaïsme* (apparire arcaico); ma quando avranno raggiunto la comprensione, sarà diventata a loro familiare.

(b) Oltre alla suddetta “comunicazione del senso comune della comprensione del testo comunemente sentita” si può andare incontro ad una comunicazione scientifica di una comprensione del testo di senso comune.

Tale comunicazione scientifica sorge spontaneamente dalla precedente comunicazione di senso comune, poiché lo stesso sforzo di comunicare comporta “*die Wendung zur Idee*” (il punto di svolta per l’idea).

Questa tendenza, a sua volta, può essere illustrata dalla composizione della grammatica e del lessico, che sono basate su conoscenze consuete di gruppi di testi e sintetizzano gli elementi ricorrenti e le caratteristiche da trovare nel testo. Ancora, dalla grammatica e dal lessico di differenti lingue e dialetti, sorge un’altra tendenza e ruota intorno all’idea nella forma di grammatica comparativa e studio del linguaggio comparativo. Per considerare varie istanze, i toponimi danno luogo a studi che raccolgono molti di essi su una mappa; riferimenti temporali danno luogo a una cronologia; nomi personali danno luogo nei testi a genealogie, biografie, dizionari, contorni storici,...

Ora, l’esegeta attinge da tutti questi studi nel suo lavoro di interpretazione di testi particolari. Per certi versi, il suo lavoro è quello di applicare i risultati delle indagini in numerosi campi. Ma c’è anche un altro punto di vista che sorge nel momento in cui la domanda si ripete in una vasta serie di testi.

Affermare il significato del testo è un compito totalmente nuovo ed eterogeneo solo nella prima occasione. Come aumenta il numero delle occasioni sulle quali si afferma il significato del testo, ci si trova ad affermare più e più volte gli stessi significati, o solo leggermente diversi, quindi si inizia a comparare e classificare, a trovare ricorrenti categorie di base, le loro differenze e la loro ciclicità. Si pongono all’attenzione processi genetici, e dal dato si può procedere per la causa o la forma o la fine della genesi.

Così A. Descamps casualmente nomina entrambe le categorie e considerazioni genetiche nel metodo della teologia biblica.

Così H. Peinador stabilisce che chiunque avrebbe considerato la teologia biblica essere una teologia espressa nella categoria reale degli autori biblici.

(c) In the third place one may ask about the foundations of a scientific communication of a common sense understanding of the text.

This question appears in Descamps' discussion, first, when he begins by rulling out H. I. Marrou's contentions expressed in "De la connaissance historique", and secondly, when he discusses Dumery's demand for a "critique radicale", pp. 133 – 36, 154 – 57.

It appears in Peinador's illustration of biblical categories by the "images" of the people of God and the kingdom of God, and as well in his requirement that biblical theology presupposes definite dogmas.

But it also appears in the use of Hegelian thought as the spine of historical development (as in the Tübingen school of 19th century higher criticism) and in Bultmann's use of Heidegger's existentialism, particularly in his interpretation of St. Paul. Cf. Macquarrie, An Existentialist Theology, London, SCH Press, 1955 & 1960. Finally, the same question appears in Insight, Chapter 17, section 3.

There are a number of factors that enter into this problem, and we must begin first from an enumeration and a description.

First, the effort to attain a scientific communication of a common sense understanding of texts takes the interpreter beyond the explicit context of the original authors. Comparisons, classifications, the listing of categories and their differentiations, the observation and explanation of genetic processes, begin from the context of the original authors but they thematize it, and by that very fact, go beyond it to ask and answer questions that the original authors did not undertake to discuss.

Implicit in the foregoing shift of context is the shift from hermeneutics to history. In hermeneutics the question is, What did the author mean insofar as his meaning is conveyed by his text? In history the question becomes, What was going forward? The battle plan of the general answers questions of the hermeneutic type, for that plan tells what the general meant to do. The actual course of the battle differs not a little from the victorious general's plan. To ask about the actual course of the battle is to ask a historical question, and its answer is normally, not this or that man's intention or meaning, but what results from the interplay of numerous and conflicting intentions and meanings.

Now the original authors used categories, affected differentiations of categories, brought about developments, but they did not sit back and reflect on what they had done. It is precisely this that is done when the scientific communication of a common sense understanding of texts is attempted. It moves beyond the explicit context of any given author's meaning to construct a historical context that contains, analyses and relates successive explicit contexts.

Secondly, the common sense understanding of texts begins from a contemporary brand of common sense, that of the interpreter, and moves to an understanding of the common sense of another place and time.

(c) In terzo luogo, ci si può interrogare sui fondamenti di una comunicazione scientifica della comprensione del testo di senso comune.

Questa questione compare nella discussione di Descamps, prima quando egli esclude i contenuti che H. I. Marrou espresse in *"De la connaissance historique"* e poi quando discute l'istanza di Dumery di una *"critique radicale"*, pp 133-36, 154-57.

Ciò compare nell'illustrazione di Peinador delle categorie bibliche attraverso "l'immaginario" popolare di Dio e del suo regno, come pure nella sua pretesa che la teologia biblica presupponga determinati dogmi.

Ma compare anche nell'uso del pensiero hegeliano come colonna vertebrale dello sviluppo storico (come il più ampio criticismo nella scuola di Tubinga del XIX sec.) e nell'uso che fece Bultmann dell'esistenzialismo di Heidegger, particolarmente nella sua interpretazione di San Paolo. Cf. Macquarrie, *An Existentialist Theology*, Londra, SCM Press, 1955 e 1960. Infine, la stessa questione compare in *Insight*, cap. 17, sez. 3.

Ci sono innumerevoli fattori che convergono in questo problema e dobbiamo innanzitutto partire da una enumerazione e da una descrizione.

In primo luogo, lo sforzo per raggiungere una comunicazione scientifica della comprensione del testo di senso comune porta l'interprete al di là del contesto evidente degli autori originali. Confronti, classificazioni, l'elenco delle categorie e le loro differenze, l'osservazione e la spiegazione dei processi genetici, partono dal contesto degli autori originali, che viene poi da essi tematizzato e perciò si pone al di là del porre e risolvere questioni che gli autori non si impegnano a discutere.

Implicito nel precedente spostamento di contesto è l'avvicendamento dall'ermeneutica alla storia. Nell'ermeneutica la domanda è: cosa intende l'autore allorché il suo pensiero è trasmesso dal suo testo? Nella storia, la domanda diventa: cosa stava succedendo? Il piano del generale risponde ad interrogativi ermeneutici, poiché tale piano dice ciò che il generale intende fare. Lo svolgimento attuale della battaglia differisce non poco dall'effettivo piano del generale, e di sicuro molto dall'eventuale suo fallimento. Chiedere dello svolgimento della battaglia significa porre domande storiche, e la risposta sarà regolare, senza arbitrii di significato, ma solo il risultato dell'interazione di numerosi e contraddittori intenzioni e significati.

Ora, gli autori originali usano categorie, effettuano differenziazioni di categorie che comportano degli sviluppi, ma non si guardano indietro a riflettere su ciò che hanno fatto. Ed è precisamente questo che viene fatto nel tentare la comunicazione scientifica della comprensione di senso comune. Si muove al di là del contesto esplicito di qualsivoglia intendimento dell'autore per edificare un ambito storico che contenga, analizzi e metta in relazione successivi espliciti contesti.

In secondo luogo, la comprensione dei testi di senso comune parte da un forma contemporanea di senso comune, quella dell'interprete, e muove verso una comprensione del senso comune di altri luoghi e tempi.

For the interpreter, his own original common sense is a Selbstvorstandlichkeit (self-understanding); it is something too obvious to be explained, too certain to need justification, too closely correlated with dramatic – practical saying and doing to be submitted to analysis. Still, it is only one brand of common sense: each people, each culture, each language, each region, each generation, each social class has its own; and each finds the other's strange, something that in time one can come to understand, something that perhaps one will make one's own by socio – cultural migration, but not something that is one and the same all over.

Now the contemporary differentiation of common sense, while it does not imply a relativism, does imply a relativity. When the interpreter interprets for some one, he bears in mind that person's horizon. He will speak differently at a congress of his colleagues, in his university lectures, and in a public address. He will be able to bring things home effectively precisely in the measure that he understands the common sense of his audience, i.e., understands what they will understand immediately and fully.

It follows that just as there is a Wendung zur Idee that goes beyond the context of the texts to be interpreted, so also there is a Wendung zur Idee that goes beyond the common sense of the interpreters, that determines their categories and the genetic process of the development of their science or field.

Thirdly, there exist human sciences. They are concerned with the order of human living in family and society, morals and education, state and law, economics and technics. They are concerned with the meaning of human living in intersubjectivity and symbol, in art and language, history and religion, literature, science and philosophy.

Insofar as these fields of investigation get beyond the initial descriptive phase of observation, collection, comparison, classification, insofar as they attempt to explain, correlate, analyze process, they become systematic. Their ultimate categories and differentiation of categories are, or aim to be, not what happened to be the categories of this or that writer or group of writers, but what are demanded by the subject itself, what lie in the nature of man, what can fit all cases, what will bring out most effectively the nature and structure of each.

Now the results of such human science are an effective tool for the scientific communication of common sense understanding of texts. They are such a tool, not only when employed on original texts, but also when employed on the texts written by interpreters of the original texts. Just as the interpreter will not hesitate to employ grammars and lexicons, geographies and histories, in his interpretation of texts, so too he will avail himself of the tools of analysis and communication provided by the human sciences.

Per l'interprete, il proprio senso comune originale è un *Selbstverständlichkeit* (auto-comprensione); è qualcosa di troppo ovvio per essere spiegato, troppo certo per aver bisogno di giustificazioni, troppo strettamente correlato al pensiero e all'azione per essere sottoposto ad analisi. Ancora, è solo un aspetto del sentire comune: ogni popolo, ogni cultura, linguaggio, regione, generazione, classe sociale ha il proprio; ed ognuno trova estraneo quello degli altri, qualcosa che si può arrivare a raggiungere nel tempo, qualcosa che forse potrà essere fatta propria attraverso migrazioni socio-culturali, ma non qualcosa di universale.

Ora, la differenziazione contemporanea del sentire comune, mentre non implica un relativismo, implica una relatività. Quando l'interprete interpreta per qualcun'altro, porta dentro di sé l'orizzonte di questa persona. Parlerà diversamente ad un congresso di suoi colleghi, nelle sue lezioni universitarie o ad un discorso pubblico. Riuscirà a comunicare con efficacia nella misura in cui avrà compreso il sentire comune dei suoi interlocutori, allorché avrà capito ciò che loro intendono immediatamente e completamente.

Ne consegue che c'è un *Wendung zur Idee* che va al di là dell'ambito del testo, così come c'è anche un *Wendung zur Idee* che si differenzia dal sentire comune degli interpreti, che determina le loro categorie e i processi genetici dello sviluppo della loro scienza o il loro campo.

In terzo luogo, esistono le scienze umane. Riguardano la disposizione della vita umana nella famiglia e nella società, morale ed educazione, stato e legge, economia e tecnica. Riguardano il significato del vivere umano nell'intersoggettività e nei simboli, nell'arte e nel linguaggio, nella storia e nella religione, letteratura, scienza e filosofia.

Per quanto questi campi d'indagine oltrepassino l'iniziale fase descrittiva di osservazione, raggruppamento, confronto, classificazione, nella misura in cui tentino di spiegare, correlare, analizzare i processi, essi diventano sistematici. Le loro categorie fondamentali e differenziazioni di categorie sono, o mirano ad essere, non quelle categorie di questo o quello scrittore o gruppo di scrittori, ma ciò che è richiesto dal soggetto stesso, ciò che si trova nella natura dell'uomo, ciò che può andare sempre bene, ciò che mette in evidenza la natura e struttura di ognuno.

Quindi, le conseguenze di tali scienze umane sono in effetti uno strumento per la comunicazione scientifica della comprensione del testo di senso comune. Sono uno strumento non solo quando sono impiegati su testi originali, ma anche quando sono applicati a elaborati scritti da interpreti del testo originale. Così come l'interprete non esiterà ad impiegare, nella sua interpretazione del testo, grammatica e lessico, geografia e storia, allo stesso modo potrà avvalersi degli strumenti dell'analisi e della comunicazione forniti dalle scienze umane.

Fourthly, there exist philosophies and theologies. Already we have spoken of understanding the text as a development in the interpreter and indeed of a conversion of the interpreter. But such conversion and its opposite are thematized and objectified in philosophical and theological positions. In those fields they find scientific statement, and such scientific statement is the statement of the foundations of basic orientations and attitudes.

Now such basic orientations and attitudes find their unfolding, expression, concrete realization (1) in the original texts, (2) in the interpretations placed upon the original texts, and (3) in the manner in which the human sciences are conceived, grounded, directed, developed. The basic orientations and attitudes are the basic meanings of all texts, whether of authors, of interpreters, or of human scientists.

(c) Basic context.

Context is reminder-concept; it denotes the rest that is relevant to the interpretation of the text.

Material context is the rest of the documents or monuments relevant to the interpretation of the text.

Formal context is hermeneutical or historical.

Hermeneutical formal context is the dynamic mental and psychic background from which the author spoke or wrote; it is the set of habits of sensibility and skill, of intellect and will, that come to a second act in the context.

Historical formal context is the genetic-dialectal unity of a series of hermeneutical formal contexts.

The distinction between hermeneutic and historical is illustrated by the difference between the general's plan of battle and the actual course of the battle. The former has the unity conferred on it by a single mind (matched against other minds). The latter corresponds neither to the victorious nor to the defend general's plan; it is what is realized through conflicting plans and decisions but also from what they overlooked.

Basic context is a heuristic notion, partly determined and partly to be determined. It is what becomes determined in the totality of successful efforts at exegesis.

At a first approximation the basic context is the pure desire to know, unfolding through experience, understanding, and judgment, and leading to the statements found in the texts of authors, interpreters and critics.

Secondly, it is the pure desire as a reality with a real unfolding leading to actual statements in each of the relevant authors, interpreters, and critics.

Thirdly, it is a reality that develops, that proceeds from the undifferentiated through differentiation to an articulated integration. Such development is both individual (from infancy to senility) and historical (from primitives to contemporary culture).

In quarto luogo, esistono filosofie e teologie. Abbiamo già parlato del comprendere un testo come uno sviluppo dell'interprete piuttosto che una sua conversione. Ma tale conversione e il suo opposto sono tematizzati e oggettivati in posizioni filosofiche e teologiche. In questi ambiti essi trovano una affermazione scientifica e tale attestazione è la conferma della fondazione di orientamenti e atteggiamenti di base.

Quindi tali orientamenti e atteggiamenti di base trovano il loro dispiegarsi, la loro espressione, la loro concreta realizzazione (1) nei testi originali, (2) nell'interpretazione basata sui testi originali, e (3) nel modo in cui le scienze umane sono concepite, radicate, dirette, sviluppate. L'orientamento e gli atteggiamenti di base sono il significato basilare di ogni testo, autore, interprete o esperto in scienze umane.

(d) Contesti di base

Il contesto è un promemoria; denota ciò che è rilevante per l'interpretazione del testo.

Il contesto materiale è l'insieme di documenti o testimonianze importanti per interpretare il testo.

Il contesto formale è ermeneutico o storico.

Il contesto formale ermeneutico è il dinamico retroterra mentale e psichico da cui l'autore parla o scrive; è la serie di abitudini di sensibilità e competenze, di intelletto e arbitrio, che giunge in un secondo atto nel contesto.

Il contesto formale storico è l'unità genetico-dialettica di una serie di contesti formali ermeneutici.

La distinzione tra [gli ambiti] ermeneutico e storico è illustrata tramite la differenza tra il piano di battaglia e lo svolgimento di essa. Il primo possiede l'unità che viene conferita dal provenire da una sola mente (confrontata con altre menti). Il secondo non corrisponde né alla vittoria né alla sconfitta del piano di battaglia; è ciò che scaturisce da piani e decisioni contrastanti; ma non deriva semplicemente da piani e decisioni, ma anche da ciò che in essi e per essi è stato trascurato.

Il contesto di base è una nozione euristica, in parte determinata e in parte da determinare. È ciò che si determina nella totalità di sforzi riusciti all'esegesi.

Ad una prima approssimazione, il contesto di base è il puro desiderio di conoscere, che si rivela attraverso esperienza, comprensione, e giudizio e giungendo alle affermazioni trovate nei testi di autori, interpreti e critici.

In secondo luogo, si tratta di un puro desiderio come una realtà, con un vero e proprio dispiegarsi che porta all'effettiva affermazione in ciascuno degli autori, interpreti e critici rilevanti.

In terzo luogo, è una realtà che sviluppa, che procede dall'indifferenziato al differenziato in un'articolata integrazione. Tale sviluppo è sia individuale (dall'infanzia alla vecchiaia) sia storico (dalle culture primitive a quelle attuali).

Fourthly, it is a reality that undergoes conversion, intellectual, moral, and religious, and that is subject to aberration.

It is to be noted that basic context is (1) real, (2) one and many, (3) the ground of genetic relationships, and (4) the ground of dialectical relationships.

Further, it is at once factual and normative: the pure desire is both a fact and norm; and observance of the norm and non – observance are facts with a normative connotation.

Again, basic context is related to common sense and scientific statements of the common sense understanding of texts, as the upper blade of scientific method to the lower blade. They are mutually determining, and they result in a philosophically or theologically grounded scientific statement of the common sense understanding of the texts.

Cf. Insight, Chapter 17, section 3 on “The Truth of Interpretation”; Chapter 15, section 7 on Genetic Method; Chapters 2 – 5 on Empirical Method; the Epilogue on the addition of the dimension of faith to human development and dialectic.

(d) Logic of Basic Context.

Basic context is a context of contexts; it is not on the level of the author’s understanding of what he means; it is not on the level of the interpreter’s common sense statement of a common sense understanding of the author’s meaning; it is not on the level of a scientific statement of a common sense understanding of the author’s meaning; it is the level on which genetic and dialectal relationships are found between the scientific accounts of successive authors meanings.

Compare (1) reference frames, (2) the group of transformation equations defining the geometry of the reference frames, (3) the series of groups of transformations defining the series of geometries.

Because basic context places a series of authors within a genetic dialectal unity, it goes beyond the intentions of the authors. It is historical, and the historical brings to light what was going forward through the authors intentions and deeds but not merely because of their intentions and deeds but also because of what they overlooked or failed to do.

E.g., Basic context relates the Trinitarian doctrine of Tertullian, Origen, and Athanasius. But Tertullian did not do so; Origen did not do so; Athanasius did not do so.

This does not imply that basic context is only in the mind of the upper – blade historian. It is also in the minds of the authors, but there it is implicit, vecu, in the mode of verstehen, etc. The genetic is in them as their dynamic openness or their stagnation; the dialectical is in them as their good or uneasy conscience.

In quarto luogo, è una realtà che subisce la conversione intellettuale, morale e religiosa ed è soggetta ad aberrazione.

È da rilevare che il contesto di base è (1) reale, (2) unico e molteplice, (3) la base delle relazioni genetiche, e (4) la base delle relazioni dialettiche.

Inoltre, è allo stesso tempo effettivo e normativo: il puro desiderio è sia fatto che norma; e l'osservanza o la non-osservanza della norma sono fatti con connotazione normativa.

Ancora, il contesto di base è correlato al senso comune e alle affermazioni scientifiche riguardo alla comune comprensione del testo, come la lama superiore del metodo scientifico a quella inferiore. Sono reciprocamente determinate e si materializzano in un terreno filosofico o teologico affermando la comprensione del testo di senso comune.

Cf. *Insight*, cap. 17, sez. 3 su *La verità dell'interpretazione*; Cap. 15, sez. 7 su *Il metodo genetico*; Cap 2-5 su *Il metodo empirico*; *l'Epilogo sull'apporto della dimensione della fede allo sviluppo umano e alla dialettica*.

(e) Logica del contesto di base

Il contesto di base è un contesto dei contesti; non è a livello della comprensione dell'autore sui suoi intendimenti; non è la misura del senso comune dell'interprete dichiarante una comprensione di senso comune del significato dell'autore; non è a livello di una dichiarazione scientifica di una comprensione di senso comune sul significato dell'autore; è il livello in cui relazioni genetiche e dialettiche si basano tra le relazioni scientifiche dei significati successivi dell'autore.

Confrontare (1) cornici di riferimento, (2) il gruppo di equazioni di trasformazione che definisce la geometria della cornice di riferimento, (3) la serie di gruppi di trasformazioni che definisce la serie di geometrie.

Il contesto di base colloca una serie di autori senza unitarietà genetico-dialettica e, in base a ciò, va al di là delle intenzioni dell'autore. È storico, e lo storicismo porta alla luce ciò che stava andando oltre le intenzioni e le opere dell'autore, ma non solo in base a queste, ma anche ciò che si è trascurato o non si è riuscito a fare.

Per esempio, il contesto di base riferisce la dottrina trinitaria di Tertulliano, Origene e Atanasio. Ma nessuno di loro ha sollecitato ciò.

Ciò non significa che il contesto di base sia solo nella mente della superiore lama storica. Altresì nella mente degli autori, ma è implicito, *vecu*, nella modalità del *Verstehen*,... La genetica è in loro come la loro dinamica apertura o il loro ristagno; la dialettica è in loro come la loro sporca o pulita coscienza.

Basic context differs from the scientific statement of a common sense understanding of the text. Such scientific statement presupposes the common sense understanding of the text and employs in stating that understanding (1) the categories constructed from the text and (2) the categories constructed by human science. Basic context is concerned with the genesis and dialectical aberrations of categories.

Basic contexts differ from common sense understanding of the text; it is content to select in the light of its own principles (usually unknown to the author) significant if very brief points. E.g., prove Tertullian had two distinct modes of thinking about the divinity of the Son. Such selection is not understanding Tertullian. Indeed, not even a scientific statement of a common sense understanding of Tertullian does more than effect such selections, though it does so in a complete manner.

Conversely, the questions arising from scientific statement and from basic context contribute nothing to common sense understanding of the text or situation.

E.g. the Council of Ephesus defined our Lady's divine maternity. The definition is a corollary to the explication of the Christian tradition and its sources: one and the same is God and man. But the naive are prone to ask, Did our Lady know she was the mother of God? How did she know it? How did she conceive? How did she feel about it? How do you prove all this from Scripture? Does St. Luke write with your account of our Lady's thoughts and feelings in mind?

Such questions arise solely from a total incomprehension of the nature and possibility of serious exegesis, and serious history.

It is possible to arrive at a common sense understanding of the texts, at a scientific statement of that common sense understanding, at a basic context that relates in a genetic – dialectical series the scientific statements.

But this possibility does not amount to the possibility of giving reasonable answers to the imaginative curiosity. The answers have to be theological, and theological answers do not include an imaginative reconstruction of the past.

July, 1962

Regis College
Toronto

Il contesto di base differisce dalla dichiarazione scientifica della comprensione del testo di senso comune. Tale affermazione scientifica presuppone la comprensione di senso comune del testo e nell'affermare tale comprensione usa (1) le categorie costruite dal testo e (2) le categorie costruite dalle scienze umane. Il contesto di base è interessato alla genesi e alle aberrazioni dialettiche delle categorie.

Il contesto di base differisce dalla comprensione di senso comune del testo; si limita a considerare in funzione dei propri principi (solitamente ignoti all'autore) significativi e sintetici punti. Ad esempio, Tertulliano aveva due modi distinti di pensare alla divinità del Figlio. Tale scelta non è la comprensione di Tertulliano. Infatti, neppure un'affermazione scientifica sulla comprensione di senso comune su Tertulliano fa molto di più di questa selezione, benché asserita in maniera rigorosa.

Invece, la questione che risulta dall'affermazione scientifica e dal contesto di base non contribuisce affatto alla comprensione di senso comune del testo o della situazione.

Per esempio, il Concilio di Efeso ha precisato la divina maternità della Vergine. La definizione è un corollario all'esplicazione della tradizione cristiana e delle sue fonti: Cristo Uomo-Dio una sola Persona. Ma l'ingenuo è incline a chiedere: la Vergine sapeva d'essere madre di Dio? Come lo sapeva? Come ha fatto a concepire? Come si è sentita? Come si può dimostrare tutto ciò dalle Scritture? San Luca ha scritto tenendo conto dei nostri pensieri e sentimenti riguardanti la Madonna?

Tali questioni sorgono esclusivamente dalla totale incomprensione della natura e possibilità di una seria esegesi e di una seria storia.

È possibile giungere ad una comprensione del testo di senso comune, ad un'affermazione scientifica di tale comune intendimento, ad un contesto di base che riferisce in una genetica-dialettica serie di affermazioni scientifiche.

Ma questa possibilità non equivale alla possibilità di dare ragionevoli risposte a fantasiose curiosità. Le risposte devono essere teologiche e le risposte teologiche non includono una fantasiosa ricostruzione del passato.

Luglio 1962

Regis College
Toronto

Indice

NOTIZIE BIOGRAFICHE	5
SIGLE E ABBREVIAZIONI PRINCIPALI.....	7
ABSTRACT	9
INTRODUZIONE.....	11
 <i>Capitolo Primo</i>	
PENSARE ALL' ALTEZZA DEI TEMPI: LA COSTRUZIONE DI UN NUOVO ORGANON.....	15
1. INQUADRAMENTO GENERALE DEL PENSIERO	15
1.1. La formazione filosofica.....	15
1.2. I rapporti con la Scuola maréchaliana.....	18
2. LA SFIDA DELLA MODERNITÀ: RIVOLUZIONI CULTURALI E TRANSIZIONI ANTROPOLOGICHE.	20
2.1. Premessa.....	20
2.2. Rivoluzione scientifica	21
2.3. Rivoluzione storica	24
2.4. Rivoluzione antropologica	27
3. IL DINAMISMO COSCIENZIALE DEL SOGGETTO	30
3.1. La nozione di coscienza	31
3.2. Il soggetto ai diversi livelli di coscienza	32
3.2.1. <i>Livello empirico</i>	33
3.2.2. <i>Livello intellettuale</i>	34
3.2.3. <i>Livello razionale</i>	36
3.2.4. <i>Livello responsabile</i>	38
3.3. Coscienza e conoscenza di sé	40
3.4. Verso l'integrazione dei saperi: una scienza fondamentale e totale.....	42
4. DALLA COSCIENZA AL SOGGETTO: LA QUESTIONE ERMENEUTICA	44
4.1. Dall'ermeneutica metodica all'ermeneutica del soggetto	44
4.2. Il dibattito: per uno <i>status quaestionis</i>	48

Capitolo Secondo

METODO E SOGGETTIVITÀ AUTENTICA: VERSO UN'ERMENEUTICA DEI DINAMISMI COSCIENZIALI.....	51
1. LA DEFINIZIONE DI UN NUOVO ORIZZONTE METODOLOGICO	51
1.1. Breve <i>excursus</i> storico	51
1.2. Una duplice formulazione del metodo: dall'empirico al trascendentale.....	53
1.3. Applicazione del metodo: le specializzazioni funzionali	58
1.3.1. <i>Fondamento della divisione</i>	58
1.3.2. <i>Struttura</i>	60
2. L'INTERPRETAZIONE: ELEMENTI E NOZIONI FONDAMENTALI	62
2.1. Comprendere il testo	64
2.2. Giudicare la correttezza della comprensione del testo.....	67
2.3. Esprimere il significato del testo	70
3. LA STORIA E GLI STORICI.....	74
3.1. Caratteri e limiti della conoscenza storica.....	74
3.2. Gli ambiti della conoscenza storica: la questione del prospettivismo	76
4. ORIZZONTI E CATEGORIE.....	79
4.1. La dimensione dialettica dei conflitti.....	80
4.2. L'evento fondante della conversione	82

Capitolo Terzo

VERITÀ E INTERPRETAZIONE: I CANONI PER UN'ERMENEUTICA METODICA	85
1. METAFISICA COME DIALETTICA	85
1.1. Rilevanza ermeneutica del capitolo 17 di <i>Insight</i>	85
1.2. Metafisica, mistero e mito.....	87
2. LA VERITÀ: NOZIONE E CRITERI.....	89
2.1. L'appropriazione della verità.....	91
2.2. La verità nell'espressione.....	94
3. LA VERITÀ DELL'INTERPRETAZIONE	97
3.1. Il problema dell'interpretazione.....	97
3.2. Il "punto di vista": caratteri della nozione.....	98
3.3. L'emergere di un punto di vista universale.....	102
4. ERMENEUTICA METODICA	104
4.1. Livelli e sequenze di espressione.....	104
4.2. Elaborazione dei canoni.....	108

Capitolo Quarto

SOGGETTO E ORIZZONTE: UNA RELAZIONE TRA ERMENEUTICA E METAFISICA..... 113

1. L'EVOLUZIONE DEL CONCETTO DA "VIEWPOINT" A "HORIZON"	113
1.1. "Pietre miliari"	114
1.1.1. <i>Lectures Notes on Existentialism</i>	114
1.1.2. <i>Metaphysics as Horizon</i>	117
1.2. "Horizon": una nozione adottata e adattata	120
1.2.1. <i>La nozione nella storia</i>	120
1.2.2. <i>L'orizzonte nella filosofia Ionesco</i>	123
2. LA RELAZIONE SOGGETTO-ORIZZONTE	126
2.1. Caratteri della relazione: bipolarità, correlazione e reciprocità	126
2.2. Limitazioni	129
2.2.1. <i>Limitazione dell'interesse</i>	130
2.2.2. <i>Limitazione del soggetto</i>	130
2.2.3. <i>Limitazione dell'orizzonte</i>	132
3. SVILUPPI DELLA RELAZIONE	133
3.1. Sul concetto di sviluppo	133
3.2. Autenticità e auto-trascendenza morale: lo sviluppo del soggetto.....	137
3.2.1. <i>Sviluppo individuale</i>	138
3.2.2. <i>Sviluppo sociale</i>	139
3.2.3. <i>Sviluppo culturale</i>	139
3.2.4. <i>Sviluppo storico</i>	141
3.2.5. <i>Sviluppo religioso</i>	141
3.3. L'orizzonte come polo di sviluppo.....	142
3.3.1. <i>Sviluppo dell'orizzonte individuale</i>	142
3.3.2. <i>Sviluppo dell'orizzonte sociale</i>	144
3.3.3. <i>Sviluppo dell'orizzonte storico-culturale</i>	145
3.3.4. <i>Sviluppo dell'orizzonte religioso</i>	148

Capitolo Quinto

ERMENEUTICA E ONTOLOGIA DEL SIGNIFICATO: *THE WORLD* *MEDIATED BY MEANING*..... 151

1. PER UNA DEFINIZIONE PRELIMINARE	151
1.1. Senso e significato.....	151
1.2. Sviluppo della nozione.....	153
1.3. Le conferenze degli anni '60	157
2. "SIGNIFICATO": DINAMICA E STRUTTURA	161
2.1. Principali elementi del significato	162
2.2. Funzioni del significato.....	163

3. SVILUPPO DELLA COSCIENZA E AMBITI DI SIGNIFICATO	167
3.1. La comparsa del linguaggio e il significato linguistico	167
3.2. Ambiti di significato	169
3.2.1. Coscienza "indifferenziata": l'ambito del common sense	170
3.2.2. Coscienza teoretica: l'ambito della teoria	171
3.2.3. Coscienza critica: l'ambito dell'interiorità	173
 <i>Capitolo Sesto</i>	
CONOSCENZA E INTERIORITÀ: IL VERBUM MENTIS	175
1. PREMESSA	175
2. IL VERBUM NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA	177
2.1. Il logos nella filosofia di Aristotele	177
2.2. La riflessione agostiniana sul <i>verbum in corde</i>	180
3. L'INTERPRETAZIONE DELLA DOTTRINA TOMISTA SUL VERBUM	185
3.1. La parola interiore: aspetti generali	186
3.2. Dall'atto di comprendere alle parole interiori	191
3.3. Processione della "parola interiore"	193
 CONCLUSIONI	 197
 BIBLIOGRAFIA	 203
 APPENDICE	
Bernard LONERGAN, <i>Notes on the Method in Theology: Hermeneutics</i> [testo inglese con traduzione di Chiara De Santis]	217
 INDICE	 251